OPERE

DELL' ABATE

ANTONIO ROSMINI - SERBATI

ROVERETANO

VOL. I.

NAPOLI

STABILIMENTO TIP. E CALC. DI G. BATELLI E COMP.

Largo S. Giovanni Maggiore N. 30.

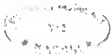
1842

FILOSOFIA

DELLA

POLITICA

PREFAZIONE

ALLE OPERE POLITICHE

In idem CIVILIS POTENTIA et PHILOSOPHIA concurrat, neque, quod nunc fit, a diversis duo haec tractentur ingeniis.
PLAT. de Rep. V

La Filosofia (1), *è la scienza delle ragioni ultime. Di qui apparisce, che ogni disciplina ha la sua filosofia; perocchè in ogni disciplina vi debbono essere finalmente quelle ragioni ultime, alle quali si riducono tutte le altre. Vi ha dunque una filosofia della Giurisprudenza; vi ha una filosofia della Medicina, una filosofia della Matematica, una filosofia della Letteratura, una filosofia delle Belle Arti; e così vi ha medesimamente una filosofia della Politica.*

I diversi scritti che succederanno qui appresso, appartengono a quest'ultima parte della filosofica dottrina: ed è perciò, che io credo necessario di premettere alcune poche parole, volte a chiarire il concetto e l'assunto della Filosofia della Politica.

Un governo civile qualsivoglia ha la missione di dirigere e di condurre la società civile a cui presiede, verso quel fine pel quale ella è stata instituita. Ma come a nessun'arte è permesso di adoperare, ad ottenere il suo fine, altri mezzi da quelli che sono i suoi proprî; così anche il governo civile, che tratta l'arte della Politica, la maggiore dell'arti, dee restringere la sua azione all'uso di que'mezzi che sono propri dell'Arte politica, e che perciò sono di proprietà della potestà governativa. La Politica adunque, come scienza, ha per ufficio « di determinare la natura della società civile, e il fine proprio di essa: appresso, di trarne il concetto del Governo civile, e di determinare i mezzi che sono in proprietà ed in balía di lui, non meno che il modo più convenevole di usare de'medesimi ».

Ma se questo è l'ufficio della Politica *presa nel suo senso generale, quale sarà l'ufficio speciale della* Filosofia della Politica?

(1) *Vedi l'*Introduzione alla Filosofia.

I mezzi *politici dei quali può e dee far uso un governo sono innumerevoli: sono oltracciò di vario valore, taluno più importante, tal altro meno: oltre di ciò vi ha anche un* modo *di adoperarli, acciocchè producano il loro effetto, modo dipendente ben sovente dal calcolo d'innumerevoli circostanze. Le scienze politiche speciali trattano di questi mezzi separatamente: a ragion d'esempio, l'economia politica tratta dell'andamento delle ricchezze; la scienza militare tratta della forza armata; quella del diritto criminale tratta delle leggi repressive de'delitti; e così dicasi di tutte l'altre: ricchezze, forze, leggi ecc. sono altrettanti mezzi speciali della politica. Ma non basta che scientificamente si tratti di questi mezzi in separato l'uno dall'altro: dopo di ciò, egli è uopo considerarli nel loro complesso: conviene misurare la loro forza rispettiva: conviene calcolare il loro effetto totale in relazione col fine della civil società.*

A quest'uopo egli è mestieri primieramente pensare ad una classificazione di tutti gl'innumerevoli mezzi politici: classificarli vuol dire generalizzarli; generalizzarli vuol dire cercare in essi delle qualità comuni, le quali possano servire di base e di fondamento a delle classi più o men numerose, più o meno larghe, secondo le quali si distribuiscano questi mezzi. E qui si ponga mente: una tale generalizzazione, una tale classificazione non si fa arbitrariamente: non si può già scegliere a fondamento di essa qualsivoglia qualità comune che s'abbiano i detti mezzi. Questa qualità, che ci giova a classificare i mezzi politici, non dee essere in essi accidentale e straniera alla loro attitudine politica; anzi non può essere altro che una qualità essenziale, non può essere che la loro stessa attitudine o efficacia a promuovere il fine della società, attitudine che li costituisce quello che sono, cioè mezzi politici: giacchè se non avessero alcuna attitudine di operare sulla società civile, non sarebbero di alcun uso nelle mani de'governi. I mezzi *politici adunque sono innumerabili, come dicevamo, presi singolarmente; ma in molti si trova l'*attitudine *stessa di operare, o almeno un'attitudine della stessa specie: non essendo adunque le attitudini innumerevoli come i mezzi singolarmente presi, ma di numero assai minore; esse ci possono servir di base a ridurre i politici mezzi sotto certe classi, determinate appunto secondo le specie d'attitudini che hanno a giovare la cosa pubblica.*

Ora, dopo di ciò, queste attitudini stesse possono essere generalizzate, e ridotte a delle classi minori; e nè pur qui ci può entrare l'arbitrio. Il fondamento di questa seconda classificazione più generale della prima, si trova cercando il perchè, o sia la ragione *delle* attitudini. *A ragion d'esempio, fra i mezzi politici s'annoverano i giornali: a qual classe essi appartengono? Esaminiamo la loro attitudine. Essi hanno l'attitudine d'istruire: la loro classe adunque sarà quella dell'istruzione pubblica. Questa è la prima classificazione. Ma cerchiamone una più elevata e più generica. Noi dovremo dimandare* perchè *l'istruzione pubblica abbia tale attitudine da dover giovare al fine della società. Questa ragione, questo perchè noi nol potremo trovare se non nello studio dell'uomo: converrà che noi investighiamo in che modo l'uomo si determini ad operare: troveremo allora, che le operazioni dell'uomo sentono l'influenza di due principj, che possono venire a lui dal di fuori, cioè le* cognizioni *e*

le passioni. *Se l'uomo conoscerà il vero, e se si cercherà di suscitare in lui delle affezioni benevole e virtuose, egli si determinerà ad operare il bene; se all'incontro ignorerà il vero, e s'imberà del falso, e le passioni malevole e viziose piglieranno di lui dominio, egli si determinerà ad operare il male. La ragione adunque per la quale l'istruzione ha l'attitudine di giovare al governo qual mezzo politico, si è perchè essa è un principio che influisce nelle operazioni umane. Questo perchè può costituire adunque la base di un ampio genere di mezzi politici, il qual genere può formolarsi così: « Mezzi che influiscono nel determinar l'uomo ad operare il bene o il male ». Questo genere è infinitamente più ampio del precedente, che potea così esprimersi: « Mezzi di pubblica istruzione ». E questo genere, sebben più stretto dell'altro, è tuttavia assai più largo di quello dei giornali, che non sono se non uno dei molti canali, pei quali possono passare le cognizioni al popolo. Questo che ho addotto non è che un esempio: ma credo che sia sufficiente a far conoscere in qual maniera i mezzi politici si possono ridurre a delle specie, e poi a dei generi, e poi ancora a dei generi più ampî, fino che si recano ultimamente a pochissime classi ultime, se non anche ad un principio solo, il che darebbe alla scienza tutta l'eleganza e il compimento, per così dire, a cui ogni scienza aspira.*

Ma torniamoci un poco indietro. Noi abbiam veduto, che la classificazione successiva de' mezzi politici non è arbitraria. Consideriamo ora attentamente le basi *da noi indicate che debbono avere le diverse classificazioni. Il primo grado di generalizzazione, come dicemmo, ha per sua base le diverse attitudini de' mezzi politici. Che cosa ha l'attitudine de' mezzi politici? Ella è quella qualità, che dà loro l'efficacia di giovare al fine della società civile: dunque ella è la* ragione *per la quale sono mezzi politici. Or come si può ascendere ad una generalizzazione maggiore? Abbiam detto che ciò si fa cercando qual sia il* perchè *delle attitudini che hanno i mezzi politici. Cercare il perchè delle attitudini è cercare la* ragione *di esse. La ragione delle attitudini, che abbiam detto essere le ragioni de' mezzi, non è dunque che la ragione della ragione de' mezzi politici, ella è vale a dire una ragione più elevata. Vedesi manifestamente, che ascendendo da una classe di mezzi meno estesa e men generale, ad una più estesa e più generale si va da una ragione minore ad una ragione maggiore: vedesi, che più le classi si rendono generali, e più elevata è la ragione sulla quale esse si fondano. Questo principio ci conduce dirittamente a conoscere, che pervenuti noi alle classi massime, siamo con ciò stesso pervenuti alle* ultime ragioni *della politica: e se ci riesce di spingere la generalizzazione a tale, da ridurre tutte le classi ad unità, noi abbiamo con ciò rinvenuta l'*ultima ragione *dell'operare de' politici mezzi, in una parola il principio della politica.*

Or dopo di ciò non torna punto difficile a intendere, che cosa noi vogliamo significare coll'espressione Filosofia della Politica (1). *Noi abbiamo già detto, che*

(1) *Chiamiamo anche ugualmente questa dottrina* **Filosofia politica**, *a quel modo che si dice* **Filosofia morale**, *ovvero* **Politica filosofica**.

la Filosofia in generale è « la dottrina delle ragioni ultime delle cose »: la Filosofia speciale adunque della Politica dee esser « quella scienza, che cerca qual sia l'ultima ragione o l'ultime ragioni, onde i mezzi politici possono ottenere i loro effetti ». Queste ultime ragioni dell'efficacia de' mezzi politici si possono medesimamente denominare i mezzi generalissimi *della Politica, e sono, come dicevamo, il fondamento, secondo il quale si classificano nel modo il più generale i politici mezzi.*

Chiarita così la definizione della Filosofia della Politica, puossi dedurne facilmente l'ufficio, l'indole, la natural sua partizione.

*E prima, quanto all'*ufficio *suo, ella ha per proprio intendimento d'insegnare* il modo, *onde un governo può fare il miglior uso de' politici mezzi. Le così dette* scienze politiche speciali *tengono ragionamento de' mezzi, considerandoli in separato l'uno dall'altro; ma non insegnano poi in qual maniera si debbano adoperare, acciocchè apportino l'effetto complessivo che si desidera. L'economista c' insegnerà ad accrescere le ricchezze private e pubbliche; ma le ricchezze non sono che un elemento della vera prosperità sociale, e gli uomini possono essere viziosi e infelici anche nell'abbondanza delle ricchezze: le ricchezze stesse possono distruggere sè medesime. Egli è dunque uopo che vi sia una scienza più elevata sopra la politica economia, una sapienza, la quale guidi la stessa economia, e determini in qual modo e dentro quai limiti la ricchezza materiale possa volgersi al vero bene umano, pel quale solo furon fatte le instituzioni de' civili governi. Lo stesso dicasi di ogni altro mezzo, della forza fisica, dell'organismo sociale, delle leggi politiche, della pubblica istruzione ecc. Onde adunque potrà derivarsi questa sapienza altissima, la quale insegni come utilmente si usino tutti questi politici mezzi, e li moderi, e li proporzioni, e li equilibri, e li indirizzi armoniosamente, acciocchè per avventura non nocciano più che non giovino, o non giovino meno di quel che possan giovare? Una tale sapienza derivasi, e s'attinge al fonte delle* ragioni ultime *della politica. Chè veramente l'ultima ragione, per la quale un mezzo giova al fine sociale, è quella onde si giudica delle ragioni inferiori, e onde in queste si separa per così dire ciò che è formale, da ciò che è materiale, ciò che forma il loro succo e la loro vita, da ciò che non è se non un ingombro, una buccia accessoria. Dicesi, per esempio, che è cosa utile promuovere gli studi, perchè l'aumento delle comuni cognizioni è vantaggioso. Questa è la prima e natural ragione che si arreca; ma si voglia una ragione ulteriore: dimandisi, perchè la cognizione è vantaggiosa? Qui si dee indubitatamente rispondere, « perchè colla cognizione si viene in possesso della verità »; e quanto più l'uomo possiede di verità, tanto più egli si trova lontano dagli errori e dai mali ch'essi cagionano, come pure da quelli che arreca l'ignoranza. Or chi non vede, che questa ragione ulteriore illumina e regola la precedente? perocchè dal saper io, che la cognizione non è buona se non allorquando per essa l'uomo acquista il possesso della verità, io so subito quali cognizioni debbo cercare, e quale sia l'istruzione che debbo promuovere: io veggo tosto, che vi hanno degli errori che passano sotto il nome di cognizioni, e che queste pretese cognizioni io da parte mia, coi mezzi che sono di mia competenza, debbo*

allontanarle dalla società. Da quell'ora, supponendo di avere in mano le redini della cosa pubblica, non mi contenterò di dire e di fare affin di promuovere tutto ciò che passa sotto il nome di cognizione; ma sì cercherò, che gli uomini sieno tutti aiutati a trovare le vere cognizioni, e a giungere al possesso della verità. Ecco come le ragioni ultime *in politica, e simigliantemente in ogni altro genere, sono le direttrici delle ragioni inferiori e prossime. La Filosofia dunque della Politica, che è la scienza delle ragioni ultime, è altresì la* sapienza politica, *quella che collocata nel più alto punto guida tutti i mezzi politici dirittamente al fine che si proposero gli uomini, quando insieme composero le civili comunità. Come dunque, considerata nella sua essenza, la politica Filosofia è quella che investiga le ultime ragioni dell'arte del governare; così considerata nel suo ufficio, ella è « la scienza che insegna il modo migliore di usare de' politici mezzi ».*

*Ma meditiamo un po' più addentro questo nobilissimo ufficio, che ha la parte filosofica della Politica; e intenderemo via meglio l'*indole *della scienza di cui parliamo, e alla quale appartengono gli scritti che formano questa collezione.*

Il governo civile sarebbe inutile, se le determinazioni ch'egli prende non mirassero direttamente al fine della società a cui presiede; e sarebbe parimente inutile quando, benchè da parte sua venissero quelle determinazioni dirette a questo fine, tuttavia esse di lor natura fossero inefficaci. Conviene dunque che le determinazioni del governo, o sia i mezzi ch'egli adopera 1.° *sieno* ben diretti, 2.° *sieno di lor natura* efficaci.

Ma tali mezzi non possono essere ben diretti, se il governo non conosce il fine ultimo e complessivo della società. Ora conviene osservare, che le scienze politiche speciali non insegnano nè possono insegnar mai qual sia il fine ultimo e complessivo della civile società; perocchè esse hanno per oggetto delle loro investigazioni, come dicemmo, dei mezzi speciali, i quali non hanno per lor natura che de' fini speciali, nè producono che degli speciali effetti. La scienza finanziaria, a modo d'esempio, c'insegna ad amministrar bene i redditi dello stato, a riscuotere le imposte colla massima economia, a ripartirle equamente col minimo aggravio possibile de' contribuenti, col minimo danno della riproduzione, ecc.; questi sono de' fini speciali di questa scienza, ma non sono il fine generale e complessivo dello stato. Vi hanno dunque de' fini speciali e inferiori; ma lo stato oltracciò ha un fine generale, ultimo, complessivo, a cui quelli debbono essere sott'ordinati. Le scienze politiche speciali determinano dunque e insegnano a conseguire i fini speciali; ma quale scienza insegnerà a subordinar questi al fine ultimo ed unico della civil società? — La Filosofia della Politica. — Questa è quella sola che determina veramente il vero fine di questa grande associazione, che civile si chiama. Essa sola insegna a non fermare gli occhi su qualche fine intermedio e parziale, ma a considerare e trattare tutti questi fini intermedi unicamente quai mezzi inservienti al fine ultimo: perocchè quelli, a veramente parlare, non sono fini, ma solo mezzi. Essa mette un'inviolabile legge a tutti i governi, quella legge onde li obbliga di volgere tutto ciò che fanno, al vero bene umano*: non*

perchè il fine della società civile sia il bene umano in tutta la sua ampiezza; ma perchè qualunque sia quella porzione di bene a cui ella è ordinata, questa porzione di bene dee sempre appartenere al bene dell'uomo; che se non appartenesse al vero bene proprio dell'uomo, ella non tenderebbe in modo alcuno al bene, e la società civile sarebbesi formata pel male, il che è un assurdo manifesto.

*Or, posto che l'ultimo fine della civile associazione sia chiaramente determinato, chi non vede, che in esso appunto dee trovarsi l'*ultima ragione *de' politici mezzi? chi non vede, che esso solo dee esser l'ultima regola secondo la quale si possa giudicare del loro valore, e che è il principio supremo che insegna il* modo *di adoperarli?*

Ma noi dicevamo, che i mezzi, di cui fa uso un governo, oltre avere una legittima direzione *al fine ultimo della società, debbono ancora esser di loro natura* efficaci. — *Qual'è dunque l'*ultima ragione *della loro efficacia? Qual'è quella* qualità comunissima *ad essi tutti, onde possano produrre l'effetto buono, a cui tendono nella sociale convivenza? Vi ha egli questa qualità comune a tutti? — Sì, vi ha; ed essa consiste nell'azione, che in ultimo esercitano sugli animi degli uomini. — Siano pure quante si vogliano le parti della politica; in fine questa o sarà un nome vano, o si ridurrà ad « un'arte di muovere gli* animi *de' governati verso al fine della società ». Dagli animi partono tutte le azioni umane, e negli animi ritornano. Le arti, le scienze, le imprese d'ogni maniera sono prodotti dell'attività umana, e questa attività ha la sua secreta origine e quasi il suo focolare negli spiriti: quivi medesimamente ritornano coi loro effetti; perocchè, a che tendono naturalmente tutti i prodotti dell'attività, se non ad appagare l'umano desiderio? In qualsivoglia sistema adunque sarà sempre vero, che tutte le cose esteriori non possono esser che* mezzi, *co' quali acquictare il desiderio dell'animo: perciò nulla varrebbero questi mezzi se non giungessero fino all'animo, e non contribuissero a dargli la bramata soddisfazione. Questa buona influenza dunque sugli animi dee essere il carattere, la qualità comune, l'ultima ragione di tutti i mezzi politici, acciocchè si possano chiamare veramente* efficaci. *Vedesi qui pertanto aperta l'indole e la natura della parte filosofica della politica, di cui noi favelliamo. Questa cerca e trova nella stessa natura dell'uomo il fine della civile società, prescrivendo che questo fine non possa esser altro che il* vero bene umano; *ed ella fonda pure nella natura umana l'efficacia di tutti i mezzi politici, stabilendo che quest'efficacia consista unicamente nella buona influenza che essi possono avere a soddisfare il desiderio della medesima umana natura: e insegna con ciò a conoscere quando, quali, e come tali mezzi sieno efficaci o no. L'*indole *propria adunque della politica filosofica in questo si mostra, che ella conduce i governatori delle nazioni al cuore degl'individui, e n'apre loro il secreto, e loro mostra sovente in questo cupo recesso dell'umanità la vanità de' loro calcoli, la fallacia delle loro speculazioni; li disinganna, e loro apprende, su questo libro suggellato di cui ella infrange i suggelli, una sapienza da essi fin allora interamente ignorata.*

Sì: la politica è una, ma composta di due parti, materiale *e* formale; *la pri-*

ma tratta de' mezzi in separato; la seconda li coordina al fine, e dicesi filosofia. Or quanto è raro, che un uomo solo sia pienamente istruito nell'una e nell'altra parte!

L' Uom di stato, e il Filosofo, il più delle volte sono due distinti personaggi. E v' hanno veramente anco delle posizioni nella vita, nelle quali posti gli uomini sono più in acconcio di apprendere l'una parte della scienza; ve n' hanno di quelle, che a preferenza favoriscono lo studio dell'altra: l'uomo intanto limitato esaurisce in una sola delle due parti le sue forze: ed egli si persuade di conoscere a pieno ciò che non conosce se non parzialmente: e rendesi soverchiamente sicuro di sè medesimo: i suoi errori allora sono dannosi in ragione della sua influenza. La vita pubblica è certo più accomodata allo studio delle speciali politiche discipline; la vita privata per opposto alle meditazioni della filosofia. La Filosofia, come abbiam detto, congiunge i mezzi politici col cuore umano; e non è il cuore umano cosa pubblica, ma privata. Nella segreta e solitaria stanza dell'uman cuore noi non possiamo entrare con intorno l' ingombro delle nostre esteriori grandezze; dobbiamo spogliarci di tutto ciò che ci circonda e che ci lusinga, rimandare i cortigiani, svestir la porpora, scender dal trono, e rimasti uomini, soli, ignudi, cercar di metterci dentro a quell' augusta porta, e per le oscure scalee calar giù a visitare la cupa sede di segrete passioni, di taciti calcoli, di non creduti straziamenti, di soffogati singulti, e finalmente delle vere virtù e de' veri vizi de' nostri simili. L' uomo circondato dalla immensa illusione dell' esteriore vanità, ha bisogno di infinito coraggio a sì alto passo, di eroica virtù, e di mente sublime ed immobile. E dove troverà poi la quiete, dove l'ozio necessario a recondite meditazioni? egli notte e giorno oppresso da affari, da formalità, da piaceri? Oltracciò le meditazioni filosofiche, di cui noi favelliamo, sono in vista troppo umili e silenziose agli occhi del fortunato della terra, verso a tante esteriorità romorose, splendide, acconce a de' calcoli generali, in cui entrano qual breve cifra, intere popolazioni, e sparisce come un puro zero l' individuo. Quanto adunque non par più atto il privato sapiente a coltivare la porzione filosofica della scienza del governare? Non è questi allontanato dall' umana natura e da' suoi simili, per un vasto oceano di ambizioni e di manufatte grandezze: interroga egli senza fatica e senza timore la propria natura, colla quale per così dire tuttodì conversa. Egli pare adunque assai convenevole, che nella lunga catena de' mezzi e de' fini, delle cause e degli effetti, rimanga all' uomo di Stato tutta intera la serie fino all' ultimo anello che attacca i mezzi politici coll' uomo stesso.

Quanto a quest' ultimo, s' accosti l' uomo pubblico al povero ostello del savio, e dinnandi con rispetto d' essere ammesso ad udirne le salutari lezioni (1).

(1) *Un ministro di Stato, che fu insieme un gran filosofo, fece una osservazione vera e fina sulla varia opportunità che le diverse posizioni sociali danno agli uomini di conoscere più tosto una specie di cose che un'altra, di apprendere più tosto una parte che un'altra dell'arte di governare. Egli parla de' capi delle nazioni in questo modo: « Sventurati stiliti sono i re, condannati « dalla provvidenza a menar loro vita in sull'alto di una colonna, senza poterne scender giam- « mai. Non è loro possibile di scorgere al pari di noi quello che accade quaggiù; ma in compenso*

Per le quali tutte cose si manifesta, come la distinzione fra la Politica e la Filosofia della Politica non è arbitraria, ma si trovano queste due parti nel fatto stesso distinte, venendo il più delle volte rappresentate da due diversi personaggi, cioè dall' uomo pubblico e dal privato.

Veramente questa distinzione fra l' uomo di stato e il filosofo politico si manifestò sempre ogni qual volta le civili società toccarono un certo grado di coltura. Ma in principio i mezzi politici erano pochi: questi si vennero aumentando di mano in mano, trovandosi coll' esperienza, che poteano i governi trar partito da più cose, che non paresse. Or poi vennero oggimai trattati a parte, come dicevamo, tutti i politici mezzi, e ridottane la trattazione a speciali scienze; di maniera che non si possono più annoverare i libri dettati sulle materie de' commerci, delle industrie, dell' arti, sulle legislazioni, sulla guerra, sulle relazioni degli stati fra loro e su mille altre cose somiglianti. Le scienze speciali adunque cresciute immensamente trassero a sè l' attenzione assai più che non sia la parte filosofica della politica; la quale d' altro lato si rese immensamente più difficile, dovendo ella dominare colla semplicità de' principi e armonicamente dirigere tanta mole di politici mezzi, de' quali ciascun da sè esige, per così dire, lo studio di un uomo. Non ci dee dunque parere assai strano, se noi troviamo negli scrittori dell' antichità i precetti migliori della politica Filosofia, quando all' opposto troviamo ne' tempi nostri ricchezza immensa di cognizioni raccolte intorno alle speciali scienze politiche.

Si consideri, che come l' uomo pubblico nel suo principio non è che un privato, a cui s' aggiungono pubbliche incumbenze; così l' arte politica ne' suoi esordi dovea principalmente tenere del privato studio della natura umana, non tanto di quello dei politici spedienti, che vengono poscia trovati mano mano dall' esperienza: ella dunque dovea esser più formale che materiale, più filosofica che amministrativa. Di vero, noi veggiamo figliarsi l' arte politica dalla filosofia. Seneca osserva che non già nel foro o nell' atrio delle consulte impararono Seleuco e Caronda i diritti e le leggi, dettate da essi alla fiorente Sicilia ed alla Magna Grecia; ma che le appresero ne' silenziosi e santi recessi di Pittagora (1): *e quando Platone dichiarava i filosofi ottimi amministratori della Repubblica* (2), *non mostrava solamente con ciò quanto egli riputasse importante la parte filosofica della politica, ma diceva quello che conveniva sommamente ai tempi, e che il buon senso di tutti a pieno intendeva. Sicchè non dee nè pur farci meraviglia se noi veggiamo che i primi mezzi politici, e quelli che l' antichità giudicava efficacissimi, eran de' mezzi che influivano più immediatamente sull' uomo: fra i quali primissimo è la religione. Quegli Egizi che fur*

« *veggono più da lungi. Sono forniti di un certo tatto interiore, di un certo istinto, che è ad essi* « *miglior guida che non sieno i ragionamenti di quelli che li circondano* ».

(1) (Seleucus et Carondas) non in foro, nec in consultorum atrio, sed in Pythagorae tacito illo sanctoque recessu didicerunt jura, quae florenti tunc Siciliae et per Italiam Graeciae ponerent. *Ep. XC.*

(2) Rep. V.

detti padri di tutte le discipline, contemperarono ogni cosa colla religione (1). *Lo stesso i Persiani, altra scuola de' Greci. Si consideri quanto presso i Persiani la filosofia presiedesse all'educazione che davasi al figlio del Re futuro erede del trono. Toccato che questi avesse l'anno decimoquarto, eleggevansi ad ammaestrarlo quattro de' più savi ed illustri uomini dello stato: il primo dovea istruirlo nella religione, e con essa, quasi fosse una cosa sola, nell'arte del governare: il secondo non avea altra incumbenza se non di vegliare sopra di lui, acciocchè dicesse sempre la verità: il terzo ammaestravalo a frenare gli appetiti: il quarto a superare i vili timori, rendendosi coraggioso e sicuro* (2). *Che cosa vi ha qui, se non tutto e solo filosofia? Le leggi pure di Zoroastro, per quanto noi ne sappiamo, altro non contenevano che precetti di religione e di costumi* (3). *Senofonte ci dice, che la legislazione persiana avea questo sommo pregio, che essa non mirava solo a punire i delitti, ma tutta era vôlta ad infondere negli stessi animi degli uomini orrore al vizio e amore alla virtù per sè medesima* (4). *Lo stesso spirito filosofico appare ne' greci legislatori; e le famose leggi di Creta, d'Atene, di Sparta, di Locri e di Catania, parte foggiate sull'esempio de' veduti popoli, parte erano de' semplici corollari che que' savi aveano dedotti dallo studio per essi posto nell'umana natura. Quindi le belle arti, i giuochi ginnastici, l'educazion pubblica e simiglianti cose tendenti direttamente a dar forma agli animi: a tutto poi mescolata la religione: consultata in ogni cosa la volontà degli Dei: non a caso posto il consiglio anfizionico, vincolo di tutta Grecia, in Delfo presso l'oracolo* (5). *L'artificio adunque del governare dall'uomo stesso allora partiva, e nell'uomo con breve ambito ritornava. Furono i Romani, che amplificarono alquanto il circolo della politica. Alieni a principio interamente dalle lettere, dati unicamente all'azione, ma di giudizio retto e perspicace, trovarono coll'esperienza molti provvedimenti politici prima sconosciuti. Il Vico fa al proposito presente una sottile osservazione, cioè che presso i Greci prevalse la* Sapienza, *presso i Romani la* Giurisprudenza. *Il che viene a dire, che presso i Greci si studiarono e scrissero i principî delle leggi* (leges legum); *presso i Romani furono questi principî lungamente suppo-*

(1) Omnium philosophiae disciplinarum parentes. *Macrob.* Saturn. 19. *Fu già osservato, che in tutti i monumenti d'Egitto che ci rimangono non traspirano e dominano che tre sentimenti: 1.° rispetto all'essere supremo, 2.° rispetto al re quale immagine dell'essere supremo, 3.° rispetto alle anime de' trapassati. Ciascuno che abbia avuto sott'occhio un museo egiziano, sentirà tutta la verità di questa osservazione.*

(2) *Senof.* Cyrop. *I, II, e Plat.* in Alcib. 1.

(3) *Vedi Hyde,* De Religione veterum Persarum, *Oxfort 1700, dove trovasi una versione latina del Sad-der.*

(4) Cyrop. *I.*

(5) *E tuttavia un'esagerazione a parer nostro quella del Mengotti; che vuole quell'Oracolo stesso essere stato l'opera della greca politica; la politica non giunge a fondare oracoli: ella trae solo profitto dalle opinioni e dalle credenze popolari; e così fece rispetto all'oracolo di Delfo, figlio non della politica, ma della superstizione. I documenti recati dal sig. Mengotti nella sua dissertazione non provano di più.*

2*

sti e conservati tacitamente nell' animo, e scritte solo le applicazioni, le conseguenze, cioè le leggi speciali (1).

Tuttavia se si paragonano gli espedienti politici de' Romani con quelli de' moderni tempi, si troverà i primi esser più poveri di numero e men distinti, ma essere in pari tempo più complessivi, e anch' essi tener più della Filosofia: basta dire solamente questo, che quelli seppero render piacevole la servitù, gloriosa la soggezione (2)*: tanto miravano a governare non il di fuori dell' uomo, ma lo stesso uomo! Non so se io mi debba dire la fortuna del popolo romano, o il natural senno di cui questo popolo era fornito; anzi certo l'una e l'altra cosa guidata da una superior provvidenza fece sì, che i primi due re di Roma rappresentassero appunto le due parti della Politica, di cui noi cerchiamo mediante queste osservazioni far sentire la distinzione; e che il primo sostenesse il personaggio dell' uomo di stato, il secondo poi quello del filosofo* (3). *L'elezione di Numa, uomo forestiero* (4), *e che un naturale amore di quiete avea sempre tenuto lontan da Roma, è pure un fatto della maggiore importanza nella romana storia! Vedevasi un popolo rozzo e guerriero, a cui era morto testè il capo bellicoso che l'avea ragunato, Romolo, rivolgersi ad un pacifico filosofo, invitandolo a governarlo. Numa stesso ne fu stupito: ricusò il regno: sè essere fatto alla pace, agli studi, alla religione, cose tutte del viver privato: altro esigere un trono: altro dimandare la fierezza del romano popolo: queste ragioni opponeva. Ma quanto non mette in aperto la necessità della filosofia ne' civili governi, e l'utilità delle private virtù alla formazione del principe, ciò che il padre di Numa e Mario suo congiunto gli dissero quando il persuasero ad accettare lo scettro?* « *Ampio campo ad uomo sapiente essere un governo reale, ove mostrare azioni le più*
« *belle, le più magnanime: magnificamente poter servire agli Dei: infondere religiosi*
« *sensi negli uomini per dolci modi; chè si conformano facilmente i soggetti all'esem-*
« *pio del principe.—Potrà ammansarsi quel feroce popolo, e carico già di trionfi e*
« *di spoglie amare un capo giusto e dolce, autore di soavi leggi e di mite governo:*
« *riuscirà a lui fors'anco, se non d'estinguere almeno di volgere a bene quell'ardore*
« *guerriero de' Romani, e di unire di amicizia città a città, nazione a nazione* (5). »

(1) De universi juris uno principio etc., pag. 2 et seg.

(2) *La massima de' bei tempi di Roma era quella che Tito Livio pone in bocca del nipote di Camillo parlante in Senato a favor de' Latini da lui pienamente vinti*: Certe, *diss' egli*, id firmissimum longe imperium est, quo obedientes gaudent. *Hist.*

(3) Duo deinceps reges, *dice Livio*, alius alia via, ille bello, hic pace, civitate auxerunt,— Tum valida, tum temperata et belli et pacis artibus erat civitas. *Hist.* I, XXI.

(4) *Di Cures, città Sabina.*

(5) *Plut.* in Num. *Numa Pompilio fu quegli, che impresse profondamente nel popolo Romano quel carattere religioso, che non perdette poscia giammai, e di cui Cicerone diceva:* Quam volumus licet ipsi nos amemus: tamen nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec calliditate Poenos, nec artibus Graecos, sed pietate ac religione, atque hac una sapientia quod Deorum immortalium numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnes gentes, nationesque superavimus. (De harusp. resp. n. 19). *Aggiungiamo l'osservazione di un economista*: « *Allorchè Numa Pompilio,* » *dice Mel-*

Queste parole che Plutarco riferisce non sono calcoli economici, o viste parziali di politica; ma suggerimenti della più tranquilla e segregata filosofia. Le due parti adunque da noi distinte nel governare, cioè la politica *in senso volgare, e la* filosofia della politica *trovano veramente una distinzione di fatto nella storia delle scienze e de' governi: esse si vedono coltivate in tempi diversi e da personaggi diversi, e differiscono d'indole grandemente, giovando alla prima la vita pubblica, e cercando la seconda il meditabondo silenzio della privata. Tuttavia l'una giova all'altra, e a troppa ragione Platone, che ne sentì bene la distinzione, fa voti acciocchè entrambi s'uniscano ne' medesimi personaggi* (1).

Che se poi noi vogliamo anche conoscere quali sieno le principali parti della politica filosofia, non ci sarà difficile il farlo ora che l'abbiam definita, e descrittane la natura. Noi abbiam detto ch'essa è la scienza delle ultime ragioni politiche, e che ha per ufficio di applicare queste ultime ragioni politiche ai mezzi speciali, che sono di proprietà dell'arte governativa. Questi mezzi speciali, abbiamo aggiunto, debbono essere ben diretti, e debbono essere efficaci. L'applicazione adunque delle ultime ragioni politiche ha due scopi, l'uno di conoscere il valore ossia l' efficacia *dei mezzi politici, e l'altro di conoscere il* modo *migliore di adoperarli. Vedesi qui manifestamente, che la filosofia della politica dee avere due parti principali; la prima vôlta a cercare quali sieno le ultime ragioni politiche, e massimamente quale sia l'ultima di tutte, che è il principio supremo di tutta la scienza. A queste ultime ragioni politiche noi diamo l'appellazione di* Criterî politici, *poichè son veramente altrettanti criterî, secondo i quali giudichiamo poscia del valore de' mezzi politici e del modo di adoperarli. La seconda parte tratta dell'applicazione de' criterî politici ai mezzi, a fine appunto di conoscerne il* valore *e il miglior* modo *possibile di adoperarli.*

Laonde volendo noi accennare anche la suddivisione maggiore della prima parte, avremo quella descritta nella seguente tavola.

chiorre Gioja, « innalzò un altare alla buona Fede, cioè un pergamo di morale, conosceva ben e meglio l'economia, che non la conoscano gli economisti moderni. » N. Prospetto delle Scienze economiche. Tom. I, f. 286.

(1) Della Rep. *V.*

TAVOLA

DELLA

FILOSOFIA DELLA POLITICA.

DELLA

SOMMARIA CAGIONE

PER LA QUALE

STANNO O ROVINANO

LE UMANE SOCIETÀ

DELLA

SOMMARIA CAGIONE

PER LA QUALE STANNO O ROVINANO

LE UMANE SOCIETÀ

CAPITOLO I.

DEL PRIMO CRITERIO POLITICO.

In ogni società vi dee essere on *che* per lo quale la società esiste, e un altro *che* per lo quale la società si sviluppa e si compie.

Ora egli è evidente, che venendo a mancare alla società quel che sul quale si regge, essa dee irreparabilmente cadere, come mole a cui sieno sottratte le fondamenta; ed al contrario, durando ferma quella cosa che la sostiene, dee durare la società, fos-s'ella priva de'suoi accessori e di tutti i suoi accidentali adornamenti.

Questo vero è semplice ed evidente, e però non ha bisogno di dimostrazione. Conciossiachè, sieno quali si vogliano le cagioni speciali onde una società rovina, in ultimo sarà sempre vero, che la società perì per esserle stata tolta quella forza ond'ella si sostentava, la qual forza perseverandole, non sarebbe potuta giammai venir meno.

Ora di questa forza, di questo nerbo, checchè sia, onde una società esiste, ella può esser privata per due cagioni: cioè, o per impetuosa scossa ad essa inevitabile che le venga dal di fuori, e allora è atterrata di repente a cagione di violenza, come accade nelle conquiste; ovvero per difetto interiore, o usando un modo di Dante, « per sostegno manco », ed è quando quel vigore onde esiste vien corrodendosi lentamente, e però a gradi declina pure la società, e, nulla riparando al suo declinare, perviene all'annientamento.

Il primo di questi due casi non può formare l'oggetto di una pura teoria, come quello che dipende dalle posizioni e dalle relazioni reali delle diverse società coesistenti; sebbene egli può essere argomento di una dottrina fondata sugli eventi della storia, e sullo stato di fatto dell'uman genere. Il secondo è quel solo che io prendo a considerare in questo breve scritto, col quale mi fo a cercare « la sommaria cagione onde da sè stanno o rovinano le umane società ».

E per *cagione sommaria* io intendo quella a cui si riducono tutte l'altre, quella nella quale le altre minori sono comprese siccome parti nel loro tutto; io intendo il

complesso ovvero la *somma* di tutte le cagioni parziali le quali si unificano nella produzione di un effetto totale, che essendo uno e semplice, sebbene risultante dall'azione di più forze cospiranti, dà giusto motivo di considerare anche la causa sì come unica, sebbene in sè sia composta, e anzi, appunto perchè composta di tutto ciò che influisce nella produzione dell'effetto, si chiami *sommaria*. E questo effetto unico nel discorso presente è, come dicevamo, la *sussistenza* o la *distruzione* della società.

Ora se egli sarà dimostrato, che in ogni società v'abbia necessariamente un *che* per lo quale ella sussista, e un altro *che* per lo quale ella si sviluppi e si abbellisca, vorrà esser facile il conchiudere, che la cagione sommaria per la quale una società sussiste, è la conservazione di quel principio, sia egli poi ciò che si voglia, che la fa sussistere, e la cagion sommaria per la quale ella perisce, è la distruzione di quel principio medesimo.

Ma (oltrechè la cosa pare evidente da sè) che questi due principj, dell'esistenza, e dell'ornamento o finimento della società, ci abbiano, e sieno fra essi distinti, sicchè l'uno non si possa confonder coll'altro, ciascuno il persuaderà facilmente a sè stesso, quando attentamente consideri, che questa distinzione fra l'esistenza, la sostanza, la natura di una cosa e il finimento accidentale della cosa medesima, non si nota solamente per entro alle società, ma ella è veramente una legge fondamentale, secondo la quale sono fatti tutti gli esseri contingenti reali (1) a noi cogniti, ne' quali tutti si distingue alcun *che* di sostanziale, e alcun *che* di accidentale, di guisa che una sì fatta distinzione ha sua sede fermissima nell'indole, e, per così dire, nell'intima tessitura degli enti.

Che se questa distinzione di ciò che costituisce il sussistere degli enti, da ciò che forma il loro finimento accessorio alla loro sussistenza, è per così dire il fondo, o il disegno di tutti gli *enti naturali* a noi cogniti; dee per necessità conseguire, che la distinzione medesima si ravvisi anche negli *enti artificiali:* imperocchè questi non sono finalmente che una cotal composizione di quelli, fatta a mano dall'uomo: e tra questi enti artificiali si annoverano le società che gli uomini stringono positivamente in fra loro (2). Di che non è a stupire se nelle *società*, simigliantemente a quello che troviamo nella *natura*, sia uopo discernere quella cosa che costituisce la società nell'esser suo, e quella cosa che aggiunge perfezione accidentale all'essere di essa società.

E ciò stabilito, noi possiamo subito determinare la *prima* di tutte le regole di un buon governo; possiamo fissare qual sia il *primo criterio*, secondo il quale convenga misurare il valore de' mezzi onde si pretende di governare una società qualsivoglia: perocchè questa prima regola e questo primo criterio sarà fuor d'ogni dubbio la massima seguente: *Si miri a conservare e fortificare ciò che costituisce l'esistenza o sostanza della società, anche a costo di dover trascurare ciò che ne forma l'accidentale finimento.*

Se questa regola evidente per sè, si applica alla società civile, ella diviene la prima norma di una sana politica.

Medesimamente, si può desumere quindi medesimo quali sieno gli errori massimi di governo: si può stabilire, che gli errori massimi sono *quelli pe' quali chi governa una società perde di vista quanto costituisce la sussistenza di essa società, sollecito soverchiamente di ciò che forma il suo accidentale perfezionamento.*

(1) Dico *reali*, per escludere gli enti *ideali*, e specialmente gli *astratti*.

(2) Non si parla della *società domestica*, che è l'opera della natura, ma di tutte le società fattizie. Per altro la società domestica soggiace alla stessa legge generalissima.

CAPITOLO II.

UNIVERSALITÀ E NECESSITÀ LOGICA DEL CRITERIO PROPOSTO.

E or qui fermiamoci un istante a fare una osservazione.

Chi commette un fallo in politica, è necessario che prima incappi in un errore di logica: ciò risulta da quanto è detto. Conciossiachè egli è pure uno sbaglio logico, egli è un calcolo errato il fare maggiore stima degli ornamenti accidentali della società, che non sia della sua stessa sussistenza.

Estendiamo ancor più questa osservazione. Tutti i falli nella condotta pratica degli uomini, o sia in faccende private o sia in pubbliche, o sia nelle cose politiche o nelle morali, sono sempre preceduti da degli sbagli nell'umano intendimento: questi sbagli sono spesso volontari, ma sono però sbagli dell'intendimento: volontari dico non nell'effetto che vanno a produrre, ma in sè medesimi. Così nel fatto che abbiamo alle mani, egli è ben certo, che niun governatore ha nell'animo di struggere quella società che egli governa; e nulladimeno gli avviene, che volendola migliorare e perfezionare, egli medesimo la conduca in rovina, o prossima alla rovina, per niun altro motivo se non per una sua fallacia di mente, perchè non fa il calcolo giusto dell'effetto complessivo de' provvedimenti ch'egli si consiglia di adoperare in pro della società da lui governata.

E questo di nuovo ci mostra la universalità della regola che accennavamo: ci mostra che quella regola, applicata al governo delle società, non è che un'applicazione di una regola assai più ampia, appartenente alla logica universale.

Per vero dire, ogni errore di logica si può ridurre ad una semplicissima formola: « Dare per essenziale ad un soggetto ciò che a lui non è se non accidentale »; ovvero: « Ragionare dietro la supposizione, che sia essenziale ad un soggetto ciò che a lui non « è se non accidentale ». Veggiamolo nell'esame di un sofisma particolare qualsivoglia: e sia quel notissimo, col quale si pretende provare che mangiando carne salata s'estingue la sete. Dicesi: « La carne salata fa bere: ma il bere estingue la sete: dunque la car« ne salata estingue la sete » (1). In questo sofisma egli è chiaro, che tutta la fallacia sta nell'attribuirsi alla carne salata come essenzial sua proprietà il far bere, quando veramente ciò che a lei appartiene come essenziale si è solo il produrre la sete: non venendo il bere che da poi, come una conseguenza della sete: conseguenza accidentale, non necessaria, perciocchè chi mangiò carne salata, e niente ha da bere, da vero che gli è forza patir di sete: cosa che non avverrebbegli, quando la carne salata estinguesse la sete veramente.

Nè questo pensiero, che riduce tutti gli errori logici speculativi o pratici ad una sola formola, è mio: ma a questo solo capo sembra essere state ridotte tutte le maniere di sofismi dagli antichi logici: e s. Tommaso, sulle vestigia del maggiore scrittore di logica che l'antichità ci abbia tramandato, riduce appunto ogni errore a questo solo, di pigliare l'accidente per la sostanza (2). Egli è pur questo un ridurre a' minimi termini una moltiplice questione: egli è, parmi, una soluzione elegante d'una questione sì complicata, come è quella di trovare l'unico filo del labirinto delle infinite fallacie a cui soggiacciono gli umani ragionamenti. E mediante un sì semplice vero, s. Tommaso parte tutto l'ammasso delle cognizioni, o più tosto tutto quello che può essere nella mente umana ravvolto, quasi in due immense classi, sì l'una che l'altra di estensione infinita, secondo i due generi di oggetti che aver possono gli umani pensamenti. La

(1) Un economista de'tempi nostri fece precisamente l'argomento della carne salata, quando scrisse: « Se la moda induce la donna a vendere, induce l'uomo a lavorare per comprar ciò che la « donna vende. Ora aumento di lavoro è uguale a decremento di corruzione. Dunque la moda che « induce la donna a vendere, diminuisce la corruzione! » Vedi *Esame delle opinioni di M. Gioja in favor della moda, negli Opuscoli Filosofici*, Milano 1828, Vol. II, f. 107 e segg.

(2) *S.* I, XVII, 1, ad 2; e I, II, VII, 11, ad 2.

prima classe abbraccia ciò che veramente è cognizione, e merita il nome di *scienza*; la seconda classe è denominata *sofistica*, e comprende tutta la serie de' possibili errori e delle illusioni della mente, che, d' alcuna cosa ragionando, trascura di considerare l'*essenza* della cosa, e trattiensi intorno a quanto è alla cosa medesima *accidentale*, e coll'idee ch'indi ne cava, così mozze e imperfette, giudica e ragiona di tutta intera la cosa.

E se a noi piace di aprire alquanto il concetto di questo savio, nell'universo intero non ci si presentano che cose composte di *sostanza* e di *accidente*; o, per esprimermi con più di generalità, tutte cose, qualunque sia la maniera e il modo del loro essere, si rappresentano al nostro intelletto partite in due generi. Alcune ci appariscono siccome cose esistenti per sè, in modo che non abbisognano di altre ad essere concepite sussistenti, alcune poi ci si porgono come cose non fornite di esistenza propria, come cose che sussistono mediante altre ed in altre, quali sono i colori, che sussistono per li corpi ed a' corpi sembrano aderenti. Ora ogni qualvolta la mente scambia questi due generi, e, dimenticati gli enti che esistono per sè, ella riposa negli enti che esistono per accidente, cioè che esistono in altri e per altri, senza essere tuttavia a quegli enti in cui esistono necessarî, talchè possono svanire senza che svanisca insieme l' ente a cui si congiungono, come i colori fanno, svanendo da' corpi senza che svaniscano i corpi; allora la mente è illusa: allora è in essa formato il sofisma. Dietro a quest' errore della mente, che attribuisce un' esistenza stabile a ciò che non ha che un' esistenza precaria ed accidentale, errore che nasce per aver trascurato di avvisare bene il rispetto fra la cosa *accidentale* e la *cosa sostanziale*, anche l'animo s'inganna e travia; e allora egli ama con predilezione quella cosa labile e momentanea, che non merita di essere amata, a preferenza della cosa stabile e permanente. Di che consegue, che, in qualunque negozio l' uomo imprenda a fare o a dirigere, la ragione dotata della *scienza* o della cognizione dell' ente per sè, è guida sicura e fedele, che conduce a debito fine quanto si è intrapreso; all' incontro la ragione illusa dalla *sofistica*, seguace degli accidenti in vece che delle sostanze delle cose, guida fallacemente, e a malgrado di qualsiasi grande entusiasmo che può eccitare, a malgrado di qualsiasi apparente speranza che può far nascere, tutto in fine va a perire ed annullarsi.

Voglio far vedere, che questa cosa fu osservata da altri, e che venne suggerita sovente alla mente degli uomini di buon senso, sebbene non la riducessero ad una teoria. Qual descrizione può avervi di uomo prudente, più vera di quella che sta nelle parole onde quel ricchissimo nostro scrittore, che è Daniello Bartoli, loda il senno e l'avvedimento di Jacopo Lainez, dicendo, che « nel giudicar de' negozî, e trovar loro spediente « e compenso, n'era sommamente ammirato il comprenderne tutta l'avviluppata massa, « e il confuso corpo ch'egli erano; e svolgerlo, e notomizzarlo, divisandone parte da « parte, a torne primieramente il non necessario che impaccia, e null'altro: e antivedere, e distinguere quel che verrà dietro per conseguente, e come effetto non richiede « cura da sè, ma naturalmente avrassi nella sua cagione: con ciò ristriguere il *puro* « *sustanziale,* cioè il tutto del negozio, a quella immediata verità e chiarezza, che non « può darsi maggiore: come avvien de' gran numeri proporzionati fra sè, se a' lor mi- « nimi termini son ridotti » (1).

Or la stessa logica naturale è quella che continuamente suggerisce a' popoli di cercare ne' loro reggitori non le qualità accidentali, ma le sostanziali. Di che scriveva l'acuto Montaigne: « Ell'è una specie di derisione e d'ingiuria, lodare in un uomo « quelle cose che non sono convenienti al suo ministero, o che non debbono essere le « principali qualità sue: come chi volendo lodare un principe, dicesse ch' egli è buon « pittore, buon architetto, buon arciero. Queste lodi non fannogli onore, se non in « quanto possono servir d' ornamento a quelle che gli son proprie, cioè alla giustizia, « o all'arte di governare il popolo suo in pace ed in guerra. Fu in questo modo che

(1) *Dell' Italia*, L. IV, c. XV.

« a Ciro fece onore l'agricoltura, a Carlo Magno l'eloquenza e la cognizione delle « buone lettere. Demostene, sentendo lodar Filippo perchè bello, eloquente e gran « bevitore, rispose: Queste lodi convengono sì bene ad una femmina, ad un avvocato, « ad una spugna; non ad un re » (1).

Così la regola che noi abbiam posta della *sostanza* e dell'*accidente*, è confermata dal senso comune degli uomini: e come il trasandar questa regola nel governo delle società umane, è la *cagione sommaria* della loro distruzione; così, considerata la stessa regola nella sua grande generalità, considerata speculativamente, ella si trova essere altresì la *cagione sommaria* di tutti gli errori dell'intendimento umano, di cui gli *errori politici* non sono che particolari e pratici conseguenti.

Certamente, se noi operiamo dietro un errore speculativo, l'operazion nostra sarà difettosa, e produrrà degli effetti più o meno rei, più o meno dannosi, secondo le circostanze e l'ordine delle cose a cui appartiene il nostro operare. Ma in qualsiasi ordine di cose, l'effetto sarà sempre pernicioso, sarà sempre un guasto in quell'ordine particolare. Applichiamo lo stesso principio logico alle Belle Arti.

In questa applicazione egli ci si cangia in mano in uno de'principî più importanti della Callologia, se non anco vogliam dire nel primario di tutti; egli ci dà il più sicuro forse de'criterî che ci scorgano a giudicare del sano gusto nell'arti.

E di vero, chi è che non vede esser difettoso, pesante, molesto, nelle opere dell'arti, qualunque ornamento superfluo, qualunque fregio che non sia dimandato dalla natura intima della cosa, e che da essa, non derivi come necessaria conseguenza, che sia in somma abbellimento posticcio e non collocato per farci intendere la bellezza del tutto, la perfezione della sostanza dell'opera stessa? Ed è sintomo infallibile del decadimento delle arti, quando gli artisti cominciano a perdere di vista la connessione fra l'ornamento esteriore e la costruzione interiore dell'opera: perduta di vista la qual connessione, non v'ha più nessun limite posto alla moltiplicazione degli ornamenti; di che viene il gusto pesante e barocco del secolo XVII. Tutto ciò perchè gli artisti vanno perdendo di veduta il massiccio, il tutto, il sostanziale dell'opera, trattenendosi unicamente nelle parti accessorie ed accidentali.

Il principio adunque che noi abbiamo annunziato siccome sommaria cagione dello stare e del cadere delle società, e siccome prima regola del loro governo, primo criterio onde misurare il valore de' politici mezzi, è un principio universale, uno di que' principî che si riscontrano veri da per tutto, che entrano a dominare e regolare egualmente ogni ordine di cose o sieno ideali, o sieno pratiche ed effettive.

CAPITOLO III.

IL PRIMO CRITERIO POLITICO CONFERMATO COLLA STORIA. — PERIODO DE' *FONDATORI* DELLE SOCIETÀ. — PERIODO DE' *LEGISLATORI*.

La sommaria e universale cagione dello stare e del cadere delle società, trovata da noi nell'intima loro natura, ci sarà chiave, se noi vorremo, ad aprire con essa i secreti dell'istoria, la quale è una continua narrazione del nascere, e crescere, e decrescer delle maggiori società umane, cioè degli stati civili e de'rovinosi loro mutamenti.

E da prima egli è certo, che ne' principî di tutte le società, e specialmente delle politiche, non può avvenire in modo alcuno, che chi le fonda, perda di veduta ciò che fa il sussistere di quelle, e trascuri per conseguente la regola da noi proposta. Perocchè non ci ha tempo a pensare agli abbellimenti, quando si dee pensare a porre in essere la stessa società; e lunga pezza da poi rimangono nelle menti degli uomini que'princi-

(1) *Essais* L. I, c. xxxix.

pi, su'quali la società venne fondata, e onde trasse l'esser suo, e questo tempo è quello del crescere e del fiorir vero della società.

Però quelli a cui non alcuna speculazione, ma la natura stessa e la necessità insegnò la regola per noi toccata del badare dirittamente al sostanziale della società, furono certo tutti i Fondatori delle società che durarono sopra la terra. E le più celebrate legislazioni poi non consistettero in altro, che in cogliere que'fondamenti appunto sui quali i primi Capi eressero le società, e metterli in carta; il che dà buona ragione, perchè le legislazioni più antiche paressero di sì gran senno, e fossero sì celebrate.

Diamo uno sguardo alle sole costituzioni e alle massime politiche degli Spartani e de'Romani, che sono le più famose dell'antichità, e noi vedremo agevolmente in esse quel carattere solido, e per così dire massiccio, che dee manifestarsi in un ordine politico, dove tutto miri a ciò che dà esistenza alla società, a ciò che l'avvigorisce, anzichè a de'fregi accidentali e minuziosi.

Veramente, lo spirito di quelli antichi institutori sociali fu quello di concentrare, per così dire, l'attenzione di tutti i cittadini nel sostanziale bene della cosa pubblica; al quale sacrificarono tanti vantaggi accidentali, che avrebbero bensì accresciuto da qualche lato la comune prosperità e la misura de'sociali godimenti, ma che avrebbero d'altra parte snervato lo spirito de'cittadini, e indebolito quel maschio carattere, che era pur la difesa e il migliore propugnacolo dello stato, e ciò in cui essi vedevano esistere, come in germe vigoroso destinato a svilupparsi successivamente, tutto il fiorimento della repubblica, l'incremento di essa, la durata e la gloria. Lo stato militare in cui Licurgo avea posti colla sua legislazione gli Spartani, e quella severità, quella fiera rozzezza che li privava di tanti godimenti, ma che li compensava insieme con de'beni non punto inferiori a que'godimenti, cioè con una costituzione di corpo robusta, con un animo forte e contento, e con una unione, fino che si conservassero quelle instituzioni, invincibile, non era appunto altro che una prima applicazione della regola da noi proposta (1).

È facile di osservare la stessa cosa presso i Romani. La loro trascuranza del commercio, e anche dell'industria manufattrice (nelle quali cose le nazioni moderne, per le cagioni che mi verrà poi in taglio di sporre, si occupano con tanto fervore, e ripongono uno de'principali fonti di loro grandezza); l'agricoltura all'incontro e l'arte militare messe per occupazioni quasi esclusive di que'cittadini, che erano destinati a signoreggiare tutto il mondo; lo sdegnoso modo in che guardavano il lusso e l'arti tutte che sentissero di frivolezza: queste e altrettali massime procedevano da quell'unico principio, che di necessità aveano sempre presente per lo lume di una natura retta e di una mente incorrotta. Questo dettame, pel quale i Romani de'bei tempi della repubblica si volgevano sempre a ciò che loro si presentava come *sostanza delle cose*, e non lasciavansi distrarre e divertire mai dagli accidenti ingannevoli, risplende nelle loro leggi politiche, nel loro modo di vivere, di governare, di guerreggiare. Non facevano essi una guerra senza necessità; ma non facevano nè anco una pace, la quale lasciasse ancora addietro le radici della guerra, e potesse per conseguente essere cagione allo scoppio di repentine ostilità; piuttosto con invitta costanza anche in estremi pericoli proseguivano a starsi in guerra, affine di non dover ricevere una pace non sicura, non orrevole, che li avrebbe fatti retrogredire un passo, e perdere quella coscienza profonda che così si formavano della propria fortuna. Virgilio descrive mirabilmente questo carattere sostanzioso de'Romani, in que'versi stupendi che tutto fanno per noi:

(1) Lo stile solido e tutto rivolto a conservare ciò che formava la sostanza, e a trascurare quanto era accidentale alla cosa pubblica, presso i Lacedemoni si dimostrava non solo nelle leggi, ma ancora in tutte le costumanze della vita. Plutarco, nella vita di Licurgo, osserva questo fino nelle arti meccaniche; poichè « gli artefici, egli dice, lasciati i lavori delle cose inutili, mostravano tuttavia l'ec« cellenza dell'arte nelle necessarie ».

Excudent alii spirantia mollius aera:
Credo equidem, vivos ducent de marmore vultus:
Orabunt causas melius, coelique meatus
Describent radio, et surgentia sidera dicent.
Tu regere imperio populos, Romane, memento,
(Hae tibi erunt artes) pacisque imponere morem,
Parcere subjectis, et debellare superbos (1).

E Tacito nota il medesimo più brevemente con quelle acute parole: *Apud Romanos vis imperii valet; inania transmittuntur* (2). Quel grave ricordo che Virgilio fa dare dal padre Anchise a' suoi discendenti, e che non era poi altro se non la massima che in tutte le loro imprese si sono costantemente ricordati que' grandi, cioè di lasciare agli altri popoli la gloria di quanto riguardava gli accidentali ornamenti delle società, ed essi tener adunata la loro attenzione nella sostanza del governare, prevalere nella guerra su quelli che a loro s' inimicassero, e farsi amare da quelli che avevano vinti; quel grave ricordo, questa che Tacito dice « vigoria d'impero », *VIS IMPERII*; è appunto quanto viene espresso altresì nella risposta data da M. Curio ai Sanniti, i quali tentavano di corromperlo col denaro: « Non reputo, disse, cosa illustre aver dell'oro, ma « bensì comandare a quelli che hanno dell'oro (3) ». Per questo modo non s' arrestavano già que' solidi pensatori al *mezzo;* ma procedevano sempre a considerare il *fine* della loro società, e sapevano fare anche de' sacrifici, degl' immensi sacrificî, per non isgagliardire lo stato, o scemarne la consistenza.

CAPITOLO IV.

CONTINUAZIONE: IL PRIMO CRITERIO POLITICO APPLICATO ALLE DUE LEGGI FONDAMENTALI DELLA SOCIETÀ CIVILE, QUELLA DELLA *PROPRIETÀ*, E QUELLA DE' *MATRIMONÎ*.

Ma questi esempî appartengono ad un tempo, in cui le costituzioni de' popoli sono già scritte (almeno in parte, perchè in tutto non si scrissero mai); a quel periodo di un tempo, in cui compaiono i *Legislatori*, ed è la stagione già splendida delle politiche società.

Conviene recarsi più addietro: innanzi questa stagione *illustre*, ve n'ebbe un'altra *oscura*, e per così dir senza gloria; ma ella è quella appunto, che *fece* quello che i legislatori poi *dissero*; ella è quella che mostrò in atto ciò che si dovea fare, e che fu convertito poi in legge: e questa stagione è quella primissima delle origini sociali: non quella de' *legislatori*, ma quella de' *fondatori*; quella, nella quale la regola da noi annunziata non comparisce come una teoria nelle menti di quelli che speculano, ma sì apparisce come una necessità indeclinabile dinanzi a' piedi di quelli che operano e metton le basi della umana convivenza, i primi fondamenti delle politiche società.

Questo primo periodo è da studiarsi assai: e trasportandoci noi coll' immaginazione a quella condizione originale delle cose umane, potrem vedere facilmente, come la natura suggerisse agli uomini, che voleano associarsi, o mantenersi associati, « di porre « ogni cura in ciò che risguardava l'esistenza della loro associazione, trascurando quello « che risguardava l'accidental suo finimento ».

Io mi limiterò ad illustrar ciò con due soli esempi, traendoli da quelle due grandi

(1) *Æneid.* VI, 848.854.
(2) *Annal.* lib. XV, cap. XXXI.
(3) Cicero *De Senectute*, XVI. *Curio, ad focum sedenti, magnum auri pondus Samnites cum attulissent, repudiati ab eo sunt. Non enim aurum habere, praeclarum sibi videri dixit; sed iis, qui haberent aurum, imperare.*

leggi che dovettero esser trovate le prime nelle fondazioni delle umane comunità (1), perocchè sono condizioni necessarie dell'umana convivenza, almeno tosto che questa sia divenuta alquanto estesa; voglio dire dalla *legge della proprietà*, e dalla *legge de' matrimoni*.

I. Il signor Godwin, dopo Morelly ed altri tali (2), che alle ultime sue conseguenze recarono la nuova teoria de' diritti dell'uomo, propose un sistema di assoluta uguaglianza, esteso anco alle proprietà reali. È la stessa cosa, nel fondo, riprodotta ultimamente da' Sansimoniani. A prima giunta quest'uguaglianza sorprende, seduce. « Lo spirito d'oppressione, egli dice, lo spirito di servitù, e lo spirito di frode, ecco i « frutti immediati della legge sulla proprietà. Tali disposizioni sono tutte egualmente « contrarie al perfezionamento della intelligenza. Esse ingenerano altri vizi, l'invidia, « la malizia, la vendetta. In uno stato di società, nel quale gli uomini tutti viverebbero « nell'abbondanza, e tutti parteciperebbero ugualmente a' benefizî della natura, tali « perversi sentimenti verrebbero di necessità soffogati. Lo stretto principio dell'egoismo « disparirebbe. Non essendo alcuno ridotto a guardare sollecitamente la piccola sua « parte di beni, o a pensare a' bisogni suoi con ansietà, non sarebbe alcuno, che non « obbliasse il suo individuale interesse per occuparsi solo del comune. Niuno sarebbe « l'inimico del prossimo suo, perchè sarebbe tolta via ogni ragione di disputa. Quinci « l'amore degli uomini ripiglierebbe quell'impero che gli assegna la ragione. Lo spi- « rito, alleviato dalle cure del corpo, si librerebbe in sull'ali di più alti pensieri, e ri- « prenderebbe per cotal modo le sue abitudini naturali. Ognuno s'impegnerebbe ad « aiutare colle sue ricerche i suoi simili ».

Tanta felicità dipinta nella immaginazione innamora, e nella immaginazione non trova ostacolo alcuno, perchè ci sta tutta semplice, tutta sola. L'imbroglio, la difficoltà s'incontra tostochè ella si considera nella pratica, dove dee pure starsi attorniata da altri oggetti eterogenei, da molte circostanze che tutte vogliono avere il loro luogo; ed è allora appunto quando si considera in mezzo a tutte queste circostanze di fatto, che quella teoria diviene un'impossibile chimera. Ecco una sola di queste circostanze, un solo di questi fatti che stanno nella natura, e che rendono ineseguibile il vago progetto di far senza della privata proprietà. Questo fatto è la legge naturale, a cui ubbidisce ne' suoi accrescimenti la popolazione. La schiatta umana di sua natura va crescendo in ragione geometrica: all'incontro le sussistenze, o siano i prodotti della terra, non possono mai crescere al di là che in ragione aritmetica: senza che, nè anche tal progressione può andar continua come quella della popolazione. Egli è dunque uopo di venirsi ad un termine, dopo il quale la terra non accresca più il suo prodotto, quando nell'uman genere la facoltà di moltiplicare non finisce giammai. L'autore del *Saggio sulla Popolazione* (3) fece, a mio parere, un ottimo servigio a far toccare con mano con de' fatti ripetuti una verità bensì ovvia, ma di cui pur si fuggivano le conseguenze. Ecco il suo stesso ragionamento.

« Nello stato libero e felice, quale sarebbe il descrittoci dal signor Godwin, dove quasi tutti gli ostacoli all'aumento della popolazione sarebber tolti (4), questa crescerebbe con somma rapidità; e se negli stabilimenti interiori dell'America la popolazione raddoppia nello spazio di quindici anni, ella verrebbe raddoppiando ancora più presto

(1) Questa maniera non vuol già dire che vi avesse un tempo in cui non esistesse società: esisteva a principio la società famigliare, non ancora la civile. Le leggi però delle proprietà de' matrimoni trovavansi anche nella società famigliare, anzi ne formavan le basi; questa è storia: la nostra frase adunque appartiene alla teoria pura della società.

(2) Avanti tutti questi, Campanella in Italia avea messo innanzi un simigliante concetto nel suo romanzo politico *La Città del Sole*.

(3) Lib. III, c. 1.

(4) Gli ostacoli principali che trova la popolazione ad accrescersi sono due: 1.° nella classe povera, la mancanza de' mezzi di sussistere; 2.° nella classe ricca, il timore di dividere i patrimoni. Entrambi questi ostacoli sarebber tolti nell'ipotesi di Godwin.

nella ideale società del signor Godwin. Ma per assicurarci di non trapassare il limite reale, fissiamo la popolazione raddoppiar solamente dopo venticinque anni, moltiplicazione più lenta che non avvenga negli Stati-Uniti d'America. Facciamo eziandio, che gli uomini, in luogo di dare al travaglio mezz'ora per giorno, loro assegnata dai calcoli del signor Godwin, lavorassero pure metà della giornata. Applicando cotesto sistema all'Inghilterra, ognuno che ne conosca il suolo, la fertilità delle terre colte, e la sterilità delle incolte, avrà ben pena a credere che a venticinque anni possa raddoppiarsene il prodotto (1). Non ci sarebbe che il caso di ridurre a grani i pascoli, contentandosi di nutrimento vegetale (2); sistema che distruggerebbe sè stesso, posciachè, oltre all'infievolimento de'corpi nutricati di cibi poco sostanziosi, torrebbe alla terra gl'ingrassi, tanto al suolo inglese necessarî. A malgrado di questo, poniamo pure il raddoppiamento de'prodotti dopo 25 anni. Alla fine del primo periodo, il nutrimento raddoppiato sarebbe sufficiente ancora a nutricare la popolazione raddoppiata, e recata a 22 milioni. Ma nel secondo periodo, come mantenere i 44 milioni di popolazione, ancorchè suppongasi, ciò che è tanto difficile a credere, che anche in questo periodo ci sia riuscito di fare tali miglioramenti, e di trovare tali terre da dissodare e mettere a frutto, che si abbia potuto triplicare il primo prodotto? La quantità di prodotto, sufficiente a pena a nutricar 33 milioni dovrebbe già esser ripartita fra 44 milioni; e però tutti un quarto meno ricevere d'alimento. Come si muta, dopo questi cinquant'anni, il dilettevole quadro della felicità dipintoci co'più lieti colori dal signor Godwin! La miseria sopravviene a soffocare lo spirito di benevolenza che nell'abbondanza liberamente sorride: quinci le basse passioni ripigliano: l'istinto, che veglia in ogni individuo alla propria conservazione, fiacca i più nobili e più dolci movimenti dell'animo: le tentazioni sono irresistibili: la biada è sgranellata avanti la sua maturità: ognuno cerca di prevenire a provvedersene, per non restarsi alla fine privo del necessario: entrano tutti i vizî colla frode, colla menzogna, colla rapina. Alle madri, cariche di numerosa famiglia, non discorre più al seno il necessario alimento: pane cercano i fanciulli affamati, e i bei colori della sanità cedono il luogo al pallore livido della miseria. Invano gitta ancora la benevolenza qualche moriente scintilla: l'amor di sè, l'interesse personale opprime ogn'altro principio, ed esercita ovunque un impero assoluto. Se non siamo convinti con quanto dee avvenire in questi primi cinquant'anni, passiamo al terzo periodo, e troveremo 44 milioni d'individui privi al tutto di cibo: passiamo al quarto, e ne morranno di fame 132; a questo tempo, al quale mai non si verrebbe, il bisogno universale farebbe universal la rapina ».

Ora qui veggasi onde traggono loro forza quelle universali leggi che hanno sempre governata la società: necessità assoluta ne fa la sanzione. Immaginiamo il caso della loro abolizione esser presente. Tolta la proprietà privata, ben tosto la popolazione, crescente di lunga mano sovra gli alimenti, produrrebbe il bisogno, e il bisogno estremo, uno scambievole, uno atroce strapparsi di bocca il pane. Gli spiriti più attivi, più estesi, non mancherebbero di volgere la mente a qualche spediente atto di rimuovere sì grave sconcio. Immaginiamo si convocasse un' assemblea sopra di ciò: « Fino che noi abbiamo vivuto nell'abbondanza (si direbbe in essa), non rilevava assai che alcuno travagliasse meno di un altro, e che non di meno fossero fatte le parti uguali, poichè nulla mancava a nessuno. Presentemente non si tratta di sapere se ciascuno è pronto a dare altrui, per la virtù della benevolenza ciò che sarebbe utile a sè medesi-

(1) Sopra 32,342,400 acri di terreno in Inghilterra si calcola che sieno resi a coltura 25,632,000 restando non colti 7,710,400, cioè qualche cosa più di un quinto del terreno totale; ma la metà di queste terre incolte sono al tutto sterili, di maniera che le terre non colte capaci di frutto rimangono un decimo circa del terreno.

(2) I pascoli sono un terzo circa di più delle terre coltivate, cioè le terre coltivate e giardini danno acri 10,252,100 e i pascoli acri 15,379,200.

mo, bensì ciò che è a sè necessario per vivere. Se noi non facciamo divisione di terre, ed appresso se non proteggiamo a ciascheduno il frutto del suo travaglio, non potrà a meno che tutta la società sia torbata, che il frutto del debile ed operoso sia rapito e mangiato dal forte, indolente e vizioso ».

Si opporrebbe forse a questo discorso l'accrescimento della fertilità delle terre; ed altri tali accidenti: potersi rendere in progresso alcune porzioni troppo eccedenti sopra il bisogno del proprietario: venire introdotto per tal divisione l'amore esclusivo di sè stesso e del personale interesse: i ricchi ricuseranno di cedere liberamente il superfluo al bisognoso fratello: domineranno. Ma la difficoltà dovrebbe in fine cedere a tutta forza: mostrerebbesi la nuova instituzione contenere un male; sì, un male, ma inevitabile; un male, ma assai minore che non sia quello che induce il lasciarsi le proprietà aperte e comuni: « la quantità del nutrimento che può consumare un uomo, altri risponderebbe, limitarsi finalmente alla capacità dello stomaco: non è probabile che, satollata la fame, colui ne getti il superfluo: avverrà più tosto, che lo cangi contro il travaglio di altri membri della società, pe' quali sarebbe men duro travagliare che morir di fame ». E per tal modo si stabilirebbero le leggi della proprietà assai somiglianti a quelle abbracciate da tutti i popoli civili, riguardandole non già come un mezzo privo d'inconvenienti, ma come l'unico riparo posto ai grandi mali della società.

Adunque quando anco non si consideri la *legge della proprietà* sotto alcun aspetto morale, la dura necessità la persuaderebbe irrepugnabilmente agli uomini, mediante quell'estrema alternativa, o di mangiarsi l'un l'altro, o di riceverla. Ma essendo gli uomini vivuti a lunghissimo col beneficio di questa legge, non è maraviglia che venissero in termine di perderne di vista l'importanza e la ragione, e che proponessero teorie di perfetta uguaglianza, che tassassero la legge della proprietà per cosa vieta e nocente, sì come fa questo Godwin, o pure il *Code de la Nature*; poichè gli uomini dietro a' sensi fanno il calcolo dei piccioli mali presenti che quella legge trae seco, e non fanno il calcolo do' mali che quella legge allontana, e che da molto tempo ella stessa rese agli uomini insensibili.

E qui reputo vantaggioso soffermarmi un istante.

Non si creda che io ignori quali obbiezioni si sono fatte, quali si possono fare al ragionamento da me riferito; io le conosco, e credo prezzo dell'opera l'esaminarle, e dimostrare che, se sono speciose, non son però solide.

La prima obbiezione sta in negare quel continuo aumento di popolazione che da noi si suppose. « Veramente, si dice, la mancanza degli alimenti è il termine posto da natura al crescere della popolazione: se questa raddoppiasi a 25 anni, forz'è che anche gli alimenti in capo a questi anni siano raddoppiati. Nel secondo o terzo periodo adunque de' 25 anni, non potendo gli alimenti più crescere, anche la popolazione starà » (1). A cui io rispondo, esser vero verissimo che la moltiplicazione degli uomini diminuisce al mancare della nutrizione; ma a comprimere quella potenza e quella legge, che la natura ha dato al moltiplicare della specie, esigersi un estremo di miseria che renda impossibile il vivere, quando pure la sola miseria debba esser quella che comprima ed affreni una tale potenza. Laonde, ove si abbiano proprietà private, e quindi inuguaglianza di beni, molte altre cagioni temperano gli uomini dai matrimonî, e fra

(1) Questa obbiezione appunto fu fatta dal signor Godwin. « Vi ha, disse, nella società umana « un principio, pel quale la popolazione è continuamento mantenuta al livello de' mezzi di sussisten- « za ». « Convengo, risponde Malthus, e so assai bene, che i milioni di popolazione eccedente di cui « parlo non sono giammai stati. Ma tutta la questione si riduce a sapere qual sia il principiu che « tiene in equilibrio la popolaziono co'mezzi di sussistenza. È forse una causa oscura e nascosta? è « un intorvento misterioso del cielo, che a certo epoche fisse tolga la fecondità a'maritaggi? o più « tosto non è anzi la miseria, ovvero il timore della miseria, inevitabili conseguenze delle leggi della « natura, che vengono addolcite o non già aggravate dalle instituzioni umane, sebbene non riescano « a prevenirle? » Di questa solida risposta non ha tenuto conto il Romagnosi nella sua Memoria *sulla crescente Popolazione*.

queste, l'amore stesso di accumular ricchezze e d'ingrandire la famiglia: ma ove niuna famiglia possa sperar mai di vincere le altre di proprietà, e tutte sieno ugnali negli averi, nè la nnmerosa famiglia scemi le proprie entrate, ma più tosto le accresca, acquistando il padre per ogni figliuolo più diritto d'aver beni dal comnne, niun confine ha più la moltiplicazione, se non solo allorquando la miseria sia divennta nniversale ed estrema. E allora dovrà indubitatamente avvenir quello in tutto il genere umano, fatto pezzente, che noi veggiamo or nella sola classe de' poveri avvenire, cioè che il loro moltiplicare sia impedito non tanto dallo scarso numero di matrimoni, quanto dallo stento, dalla miseria, dalle malattie ereditarie, sì comuni fra essi, e da' vizî! ed è pnr facile il vedere, chi non vnole ingannarsi, che orribile stato sarebbe quello della terra, la quale fosse tutta coperta di poveraglia misera e sozza! e tale sarebbe indeclinabilmente la conseguenza dell'abolizione della legge sulla proprietà privata, se tale abolizione potesse aver luogo e durare. Ma aver luogo potrebbe ne' brevi istanti di delirio, ai quali talora abbandona Iddio le nazioni che vuol punire: durare non mai. Prima che giugnessero qnelle estreme conseguenze, al solo avvicinarsi di esse gli uomini ne presentirebbero tutto l'orrore: e se alcuni pazzi si ostinassero a sostener tuttavia nna teoria sì chimerica, finirebbero coll'esser vittima della moltitndine.

Una seconda obbiezione fu fatta presso di noi, e fatta da un pubblicista rispettabile, il Romagnosi (1).

« Non so vedere come in generale si voglia che la natura sia stata così improv« vida da non equilibrare la vita umana coi mezzi di sussistenza » (2).

Ma il « non so vedere » di Romagnosi è ben chiaro che non ha forza di premutare le leggi della natura. Qui trattasi d'una legge di fatto: se nu uomo non ne vede le ragioni, la natura per questo non può dirsi insipiente; più tosto è ragionevole il supporla fornita di una sapienza recondita all'uomo, e assai più profonda che l'uomo non giunga.

Di poi, si conceda, che avrebbe una cotale apparenza d'insipienza nella natura lo squilibrio fra i mezzi di sussistenza e la forza moltiplicatrice della specie, quando lo squilibrio venisse direttamente dalla natura, e non più tosto da nno sconcerto prodotto nella natura stessa dalla volontà dell'uomo. Ella è la religione che così ci spiega e questo e molt'altri misteri che si trovano nello stato presente delle cose.

In terzo luogo, la provvida natura ha saputo trovare nn compenso allo sconcerto.

(1) Il Romagnosi con tutta ragiono s'oppone alla sentenza di quelli che vorrebbero abolire i pii ricetti de'bambini spurii col pretesto che ciò diminuirebbe il numero di questi frutti illegittimi. Quando anco questo effetto fosse reale, non basterebbe però mai a giustificare quella disposiziono, che si rimarrebbe, qual'è, crudele o anti-evangelica. Il medesimo Romagnosi s'oppone ancora a quelli che censurano i governi che danno soccorsi a'poveri. Quanto a questo convien distinguere. In via ordinaria la carità è cosa privata, e il governo non può per mio avviso metter le mani nelle mie saccocce, e trarmi la moneta da dispensare a' poveri. Ma nel caso dell'Inghilterra la cosa è diversa: lo leggi stesse rendono eccessivamente dura la condiziono degli operai; conveniva dunque, che vi avesse un compenso dalla parte del governo collo tasse de' poveri: perciò la tassa de' poveri, considerata come una cotal restituzione che fa il governo, diventa un rimedio necessario, una specie di soddisfazione. Però eccellentemente dice il Romagnosi, dopo aver riferite le durissime leggi inglesi cominciate fin sotto Enrico VII rispetto agli operai: « Questa condizione degli operai inglesi è vero o no costituire una « vera servitù dell'officina, perfettamente simile alla servitù della gleba? Como dunquo lo schiavo « della gleba al pari del bue e del cavallo annessi al suolo debbono essere mantenuti, così gli ope« rai inglesi furono provveduti colla tassa dei poveri ». (*Del trattamento dei poveri e della libertà commerciale*, ecc. Milano 1829). In terzo luogo s'oppone il Romagnosi alla proibizione forzata del matrimonio de'poveri; ed io pure ne ho mostrato l'ingiustizia, l'inconvenienza nel *Discorso sul Celibato*, più volte stampato.

Convenendo in tutte queste cose pienamente o parzialmente col Romagnosi, debbo osservare, che queste sono questioni affatto separate dalla fondamentale dell'aumento della popolazione, e del bisogno di un rimedio radicale; questione, che il Romagnosi confonde coll'altre tre, e si arma di tutto l'odioso che hanno quelle tre prime questioni, risoluto per così dire alla Malthus, a danno dell'ultima rispetto alla quale sola noi lodiamo i meriti del *Saggio sulla Popolazione*.

(2) *Su la crescente popolazione*, Memoria di G. D. Romagnosi, Milano 1830.

di cui l'nomo colpevole fu cagione. Da prima ella non pose già nell'uomo la sola forza riprodnttrice; nel qual caso egli si sarebbe moltiplicato meccanicamente, volea dire animalescamente; ma alla forza riproduttrice congiunse nell'nomo la ragione e la libertà: queste facoltà soblimi, alle qnali si spetta il dominio di tutte le altre facoltà inferiori, e alle qnali perciò appartiene anche la direzione, la moderazione e la limitazione della forza riprodnttrice (1). Di più, il Creatore della natnra, col riabilitare per così dire la ragione decaduta ad esercitare i suoi sovrani diritti mediante la rigenerazione spirituale, mediante una virtù nnova, che fu chiamata *grazia*, rese possibile all'nomo decadnto il dominio delle sue facoltà inferiori, ciò che era in lni rimasto nn dovere naturale, senza che pure avesse la forza di eseguirlo. Egli è solamente qui, che si trova la soluzione soddisfacente del gran problema sul celibato de' poveri (2).

E quindi si fa chiaro altresì, che cosa si dee rispondere all'altra obbiezione pnre di Romagnosi, che a qnella prima si continua. Egli dice:

« Il regno di Dio in terra in che consiste? Nell'osservanza nniversale della gin-« stizia. — Ora questa ginstizia si esercita forse coll'avarizia, coll'orgoglio, coll'inn-« manità, e non piuttosto colla cordialità, colla fratellanza, e coll'effettuare la vera « civile socialità? Il regno di Dio e la sna ginstizia sta appunto in queste condizioni, e « con queste condizioni il crescere della popolazione non può divenire giammai spaven-« toso, nè esigere la più difficile delle morali violenze » (3).

Qui il Romagnosi ricorse all'autorità di Gesù Cristo. Quando la cosa sia così, conviene ben interpretare il detto di Gesù Cristo: « Cercate prima il regno di Dio e la « sua giustizia, e tutte queste altre cose vi saranno aggiunte », secondo lo spirito dell'Uomo-Dio, e in coerenza di tutta la sna dottrina. È da prima egli è certo, che la cordialità, la fratellanza e la vera civile società sono condizioni del regno di Dio sopra la terra: ma tutte qneste condizioni non sono nè pur le sole che esiga il regno di Dio predicato da Gesù Cristo. Nè in esse sole si troverebbe mai un rimedio alla legge naturale della riproduzione, e allo squilibrio fra la popolazione crescente in ragion geometrica e i mezzi di sussistenza crescenti in ragione aritmetica, quando non si volesse introdurre un miracolo, ovvero non si sopponesse che gli nomini, per cordialità, per fratellanza e per amore di socialità, si ritenessero dal moltiplicare soverchiamente. Ma questa moderazione non è disposto a concederla il Romagnosi, il quale anzi dice, che il regno di Dio non può esigere la più difficile delle morali violenze. Convien dunque osservarsi, che il dire, come fa il Romagnosi, che il regno di Dio non abbia voluto esigere dagli uomini la più difficile delle morali violenze, va assai poco d'accordo con quell'altro detto di Cristo, che « sono i violenti qoelli che rapiscono il regno di Dio » (4); va poco d'accordo con una dottrina di somma generosità, dove la continenza (cosa inandita sopra la terra!) venne dichiarata virtù sublime, e annoverata fra i consigli che debbono seguir coloro che vogliono esser perfetti.

Egli è dunque certo, noi l'accordiamo di bnon animo, che cercando gli nomini prima il regno di Dio e la sna giustizia, non rimarranno mai privi delle cose necessarie

(1) Non hanno dunque senso queste parolo del Romagnosi: « Suppongono — questi signori che « il Sommo Ordinatore e Reggitoro dolla natura abbia disposto le coso in modo da far nascere crea-« ture senza provvedere ai mezzi di conservarlo durante il corso possibilo della vita loro ». Queste parolo avrebbero qualche valore se Iddio avesse ordinato ad ogni uomo di dar opera alla riproduzione: ma è egli possibile il supporre un errore così grossolano nel Romagnosi? Pure loggo questo parolo nell'opuscolo che osamino di esso Romagnosi: « Per quello stesso diritto per cui si vuole inter-« dire ad un nostro pari di *ubbidire al precetto naturale e divino di riprodurre un nostro simile*, « per lo stesso diritto, dico, col pretesto della necessità, si può soffocare un parto appena oato ». Ma queste parole debbooo avere un senso diverso da quel che suonano alla lettera, uscendo esse dalla bocca di un celibe!

(2) Ved. il sopra citato mio discorso *sul Celibato*, dove si mostra con qual soavità e previdenza lo spirito della Chiesa regoli ed ordini questo punto del celibato a vantaggio dell'umana società.

(3) *Sulla crescente Popolazione.*

(4) Matth. XI.

anche alla vita presente: ma ciò avverrà non già perché in questo caso non si faranno delle difficili violenze morali, come mostra di credere il Romagnosi; ma appunto per la ragion contraria, perchè queste violenze le si faranno gli uomini giusti; perchè gli uomini acquisteranno virtù di farlesi; perchè quelle diverranno loro incredibilmente leggiere, compensate da diletti interiori di spirito immensamente prevalenti a quei della carne: perchè in somma non praticheranno già o il *morale ritegno* indicato da Malthus, o il *ritegno legale* imposto dall'arbitrio degli uomini più forti agli uomini più deboli (1); ma bensì praticheranno il *celibato cristiano*, cioè una continenza spontanea, santa, beata a quanti l'esercitano, a lor più cara d'ogni tesoro, più dolce immensamente d'ogni piacere, una continenza che trasforma gli uomini in angeli, per un miracolo non straordinario, ma d'ogni giorno e d'ogni luogo e d'ogni tempo nella Chiesa di Gesù Cristo, e tuttavia per un miracolo stupendo, e incredibile sempre agli uomini, che non conoscono la forza della grazia del Redentore, e che avendol sott'occhio ogni giorno, nol credono tuttavia, nol posson credere, nol voglion credere, fin a voltarlo in deriso! (2)

II. Passiamo ora all'altra delle due leggi che abbiamo dette costitutive della società, quella de' matrimonî.

Ella è la storia che ci mostra la legge de' matrimonî antica quanto l'umana società; ella è la storia pure che ci attesta, che ove qualche popolazione dallo stato selvaggio ed errante a cui fosse rovinata, si volle rilevare a stato di umana comunanza, uno de' primi passi che si dovette farle fare si fu quello di sottomettere la congiunzione de' sessi a degli stabili regolamenti, istituendo così de' veri matrimonî inviolabili.

(1) Fra le strane violenze immaginate per impedire la propagazione della specie, niente v'ha di più ridicolo di quella che propose recentemente Weinhold, dottore in filosofia, medicina e chirurgia, professore dell' università di Halle in Prussia, in un'opera intitolata: *Dell'eccesso di popolazione nell'Europa centrale*, Halle 1827; nella quale suggerisce un istrumento fisico, una specie d'infibulazione da eseguirsi a tutti gl'indigenti dalla pubblica autorità e da munirsi col sigillo ufficiale per impedire loro ogni atto di procreazione. Io non so se la cosa sia proposta sul serio, o per celia! Certo è che bisogna discendere a tali sciocchezze, o piuttosto a tali turpezze, uscendo dal sistema solo sociale, solo umano, voglio dire dal sistema cattolico.

(2) Mi si permetta che aggiunga qui in nota qualche altra osservazione sulla citata Memoria di Romagnosi.

1°. Convien badare di non confondere insieme, come fa di nuovo il Romagnosi, due questioni interamente distinte. L'una è una questione universale di mera teoria, colla quale si domanda: « È egli vero, che la popolazione di sua natura cresce in ragion geometrica, e i mezzi di sussistenza all'incontro non possono crescere tutt'al più che in ragione aritmetica, e assai limitatamente anche in questa? è vero perciò, secondo la legge fisica onde cresce la popolazione, che il crescer di questa è più rapido del crescer dei mezzi di sussistenza? è vero per conseguente, che ove non intervengono delle cagioni morali che ritengono gli uomini dal procreare, la popolazione diverrà un tempo eccedente i mezzi di sussistenza, e quindi se ne avrà la miseria? » Questa è la prima questione. Ma ve n'ha dopo di questa un'altra; e quest'altra è una questione interamente di fatto, una questione che si annunzia così: « È egli vero che in questo paese la popolazione eccede a quest'ora i mezzi di sussistenza? » La prima è da risolversi indubitatamente affermando; quanto alla seconda conviene raccogliere tutti i fatti diligentemente, e decidere secondo quelli. Ma il Romagnosi mescola insieme le due questioni, e applica alla prima degli argomenti che non valgono che per la seconda.

2.° Di più, il Romagnosi dice: « Mi mostri il Malthus e la sua scuola essersi effettuato colà (nell'Irlanda e nell'Inghilterra) l'ordinamento sociale del Regno divino e della sua giustizia, e dopo disputeremo, se fa d'uopo di por fine alle sofferenze di tanti miseri. » Queste parole, a dirlo schietto, sono gittate; sono pronunciate *extra rombum*. Sia pur vera quanto si voglia la durezza de' ricchi, sia vera la mala divisione delle proprietà: e che per questo? si dovrà aspettare fino a tanto che i ricchi si ammolliscano, e fino a tanto che le proprietà sieno partite meglio sopra la terra, a cercar rimedio alle sofferenze de' poveri? La declamazione contro i ricchi e contro i latifondi è dunque al tutto vana: trattasi di sapere se la popolazione è soverchia nella classe de' miserabili, giacchè non è in potere di nessuno di fare per al presente che questa classe non ci sia. Or io dico: sì; appunto perchè non è sopra la terra perfetto ed universale il regno di Dio, per questo ci sono i poveri; e per questo medesimamente, essendoci essi, si dee pensare, se non a por fine, almeno ad alleviare le loro sofferenze. Tutto sta di farla con mezzi di giustizia e di vera carità: ecco il problema da sciogliersi.

Ma dopo di ciò, ella è una sana filosofia che ci mostra di tutto questo l'intima ragione, l'assoluta necessità, perduta di vista ne'nostri tempi da alcuni, i quali essendo lontanissimi dalle origini sociali, non sanno veder più quel supremo bisogno, chi stava innanzi agli occhi de' fondatori, come dicevamo, delle comunanze, de'legislatori o de' temosfori.

Ponendo adunque che la legge che rende stabili e sante le unioni maritali non avesse radici ne'dettami morali, la sola necessità sociale, io dico, dovea produrla: necessità di più maniere: quella veniente dalla natura indivisibile dell'amore; quella onde l'uomo si fa desideroso di accertarsi ch'egli mira ne'figliuoli suoi moltiplicato sè stesso, e la propria immagine riflettuta; quella che lo spinge di assicurare la vita a' figliuoli ch' egli fa nascere. Che se si rompessero i sacri vincoli che rendono umani e sicuri i maritaggi, prevalendo in qualche nazione il voto degl' imprudenti, che invaghiti di qualche accidental vantaggio che loro brilla nel pensiero, sono fatti ciechi a vedere quanto v' ha di necessario, d'indispensabile all'esistenza di una umana e civile convivenza nella legge che presiede a' connubi; ben presto il disordine, che scompiglierebbe la società domestica, fondamento della civile, e la confusione che in questa ne ridonderebbe, farebbe gli uomini avveduti, che colle novità introdotte si toccò, si smosse uno de' fondamenti più solidi su cui riposava il convivere degli uomini: e si rapparerebbe dalla sperienza de' mali, a conoscere il senno di quelli che primi posero e sancirono le leggi maritali. Allora, nell' assemblea di sopra da noi supposta, i padri di famiglia rappresenterebbero l' assoluta necessità di tornare all'antica istituzione: aggiungerebbero i più prudenti, « che la certezza di vedere i fanciulli mantenuti dalla sociale benevolenza, distoglie dallo sforzo di fare alla terra produrre il bastevole per la crescente popolazione. Quando anche questa sicurezza non inducesse scioperaggine, quando tutti attendessero con ogni lena al travaglio, non rimarrebbe per questo, che il montare della popolazione non dovesse infinitamente andar più rapido che il montare del prodotto: essere dunque necessità di mettere alcun ritegno all' umano moltiplicare. Il più semplice e il più naturale sembrar quello di obbligare ogni padre a riconoscere e nutricare i propri figliuoli: questa legge dover valere di regola e di freno alla popolazione; chè hassi a credere nissun uomo volere dar vita ad infelici, cui non sentasi capace d' alimentare: se mai di cotesti sarà alcuno, esser giusto ch' egli porti i mali del suo inconsiderato procedere: nè la querela de'miseri figliuoli suoi (se alcuna ne possa fare) dover essere portata se non contro l'improvvido autore di loro infelice esistenza. Così in generale parlando, chi avrà più amore costante alla fatica, otterrà diritto alla moltiplicazion de' suoi simili, che a lui non verrà giammai ad esser molesta: e gl' inoperosi e imprudenti, usurpandosi cotal diritto, puniranno sè stessi di loro ignavia. »

Dalle quali cose tutte giustamente si può conchiudere, il grand' errore degl' inventori delle teorie vane di cui parliamo, esser quello « d' attribuire alle instituzioni « umane tutti i vizî e le calamità che la società perturbano. — Ma il fatto dimostrare « più tosto, che i mali cagionati dalle umane instituzioni, de' quali alcuni son pur rea- « li, debbono riguardarsi come leggieri e superficiali, a paragone di quelli che hanno « la loro sorgente nelle leggi della natura limitata e nelle passioni degli uomini. (1) »

(1) Malthus, lib. III, cap. 1 dell'*Essai sur la Population*.

CAPITOLO V.

COME DEE ESSERE GOVERNATO IL RISPETTO ALL'ANTICHITÀ E L'AMORE ALLE UTILI INNOVAZIONI.

Egli ha dunque una profonda ragione quel sommo rispetto che noi veggiamo prestarsi in tutti i tempi e da tutti i popoli alle prime loro istituzioni (1). V'ebbero degli uomini che si fecero chiamare filosofi, e volsero in ridicolo quel rispetto, pretesero di dichiararlo una ignoranza cieca, un servile ossequio all'autorità, brevemente, una pecoraggine. Ma vider bene costoro la ragione di quel rispetto? Si sono essi accorti che esso è un effetto proveniente da un principio della natura, da una legge razionale? Sono penetrati fino ad intendere, che nel senso comune de' popoli vi ha qualche cosa di più intimo che non sia nelle vane teorie di alcuni individui? e che lo sguardo diretto da un' antica serie di sperienze coglie più sicuro nel vero, che non un' immaginazione senza briglia di fatti, scorrazzante nel campo dell' insolito e del possibile?

Persuadiamoci: le instituzioni prime necessariamente sono quelle su cui riposa la società; perciocchè coloro che la fondarono, furon costretti di pensare a farla esistere quando ancora non esisteva; e non rimanea loro tempo da pensare a cose accessorie.

Non c' inganniamo adunque. Questo naturale, questo sapiente rispetto non ci obbliga ad esser nemici delle utili innovazioni; ma ci obbliga a distinguere sottilmente fra quelle innovazioni che *distruggono* il vecchio, e quelle che *aggiungono* al vecchio. Rispetto a quelle che sono volte a distruggere qualche cosa di antico, conviene sicuramente procedere con meno di confidenza, e con più di cautela: conviene che gl'innovatori si assicurino bene, che ciò che distruggono è una centina, o un' armatura, non un vôlto maestro, o un pilone della fabbrica. Rispetto poi a quelle che aggiungono, e non distruggono, e che perciò involgono meno pericolo di ferire l'esistenza della società, conviene attendere a far sì, che le cose nuove si avvengano bene alle antiche, e si continuino all' addentellato lasciato da' primi fabbricatori.

CAPITOLO VI.

IN CHE SENSO SIA VERA LA REGOLA, CHE « UNA SOCIETÀ DEE RITIRARSI SPESSO VERSO IL SUO PRINCIPIO », ACCIOCCHÈ SI CONSERVI.

Medesimamente, la dottrina da noi posta fa intendere in che guisa possa darsi un buon senso ed eziandio profondo alla nota sentenza di Machiavelli, che « a volere che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo « principio » (2). Questa regola insegna a prolungare il primo e il secondo periodo, quello delle *fondazioni* e quello delle *legislazioni*, della vita degli stati, rinnovandoli prima che volgano al loro decadimento.

« Questa riduzione verso il principio, dice il segretario fiorentino, parlando delle « repubbliche, si fa o per accidente estrinseco, o per prudenza intrinseca. Quanto al pri- « mo, si vede com'egli era necessario che Roma fusse presa dai francesi, a volere che « la rinascesse, e, rinascendo, ripigliasse nuova vita e nuova virtù, e ripigliasse l'osser- « vanza della religione e della giustizia, le quali in lei cominciavano a macularsi. » — E quanto agli accidenti intrinsechi, « conviene che nasca o da una legge, la quale

(1) Recando noi questa cagione dell'ossequio dato dagli uomini all'antichità, non ne escludiamo molte altre. L'ossequio all'antichità è dovuto altresì alla religione, alla naturale pietà de'figliuoli verso de'padri, al bisogno sentito più o meno dagli uomini di attenersi ad un'autorità per non brancolare incerti, all'istinto di socialità universale onde desideriamo di vivere co'trapassati e cogli avvenire, ed altre tali cagioni.

(2) Lib. III, Cap. 1, de'*Discorsi sopra la prima Deca di T. Livio*.

« spesso rivegga il conto agli nomini che sono in quel corpo, o veramente da un no-
« mo buono, che nasca fra loro, il quale con li snoi esempî e con le sue opere virtuose
« faccia il medesimo effetto che l'ordine. » E questa massima politica ebbe già vigore in Italia al tempo delle repubbliche, quando mescolati co' vizî atroci, splendettero sì alti concetti e sì alte virtù; e più tardi nella repubblica fiorentina. « Dicevano a questo pro-
« posito quelli che hanno governato lo stato di Firenze dal 1434 infino al 1494, co-
« me egli era necessario ripigliare ogni cinque anni lo stato; altrimenti era difficile
« mantenerlo: e chiamavano ripigliar lo stato, mettere quel terrore e quella paura ne-
« gli nomini, che vi avevano messo nel pigliarlo; avendo in quel tempo battuti quelli
« che avevano secondo qnel modo di vivere male operato (1). »

Nè diversamente potè avvenire nella società maggiore di tntte, qnal è la Chiesa: la quale Iddio sostiene il più mediante delle cagioni seconde, e non sempre facendo a dirittura intervenire de'miracoli. Perciò ella, a cui fur poste le fondamenta dalla sapienza stessa, e che è sapientissima, ebbe sempre questa regola suprema a sua fedel guida, di richiamarsi all'antichità; la qual regola espose Tertulliano così: *Omnino res christiana sancta antiquitate stat, nec ruinosa certius reparabitur, quam si ad originem censeatur* (2). E « se non fusse stata, osserva lo stesso Machiavelli, riti-
« rata verso il suo principio da San Francesco e da San Domenico » (o da qualche altro divino mezzo, dirò io), « sarebbe al tutto spenta. »

CAPITOLO VII.

APPLICAZIONE DEL CRITERIO NOSTRO ALLE QUATTRO ETÀ.

Ora, per rimetterci in via, riassumendo ciò che abbiam detto, le prime instituzioni riguardano la *sostanza*, le seconde gli *accidenti*: perocchè il primo bisogno è quello di essere, il secondo quello di godere i frutti della esistenza.

Quando viene il tempo delle instituzioni che risguardano gli accidentali beni della società, allora il bisogno di esistere, dirò così, è già soddisfatto, nè più si sente. Le instituzioni essenziali e fondamentali si praticano; ma mentre a principio si praticavano per un presente ed urgente bisogno, di poi si vengono praticando per abitudine. Or l'abitudine toglie non solo forza alle sensazioni, ma rattiene ancora l'attenzione dal riflettere sulle ragioni delle cose. Il perchè ove succeda l'abitudine all'attualità deliberata, si perde quanto prima dalla memoria la ragione onde a principio le instituzioni furon fatte: le instituzioni antiche allora non s'intendono più, non si mantengono più per intelligenza, ma per invecchiato costume.

E quindi prendono origine molti mali: questa è una alterazione dello Stato, che s'opera secretamente. Poichè viene finalmente un tempo, nel quale l'uomo si stanca di operare così meccanicamente. L'intendimento allora sentesi oppresso; si desta in esso più vivo il desiderio di tornare al suo ufficio naturale: di ricominciare ad esser egli la guida dell'uomo, per tanto tempo fatto servo di antichi ed oscuri costumi (3). Se si ag-

(1) Lib. III, Cap. 1, de'discorsi sopra la prima Deca di T. Livio.

(2) Lib. I *contra Marcionem*, cap. XIII.

(3) Noi siamo assai lontani dal tempo de'*fondatori* ed *institutori* delle civili società. Tuttavia noi abbiamo veduto un uomo ne'tempi nostri, che si potea dire in Europa fondatore di una società novella. Alla mente di quest'uomo doveano affacciarsi quegli stessi principî che si erano affacciati ai capi delle società primitive; e così fu. Non è questo propriamente un merito del suo ingegno, come alcuno puo credere, ma un effetto della natura della cosa. Napoleone fece le riflessioni che noi facciamo. I tratti seguenti, che io tolgo dal *Manoscritto di Sant'Elena*, esprimono certamente altrettanti suoi pensieri, e provano col suo suffragio la teoria che noi esponiamo.—Pag. 40. *Et le 31 mars a prouvé à quel point il était à redouter, et s'il était facile de faire vivre en paix les vieux et les nouveaux régimens.*—p. 44. *Ils ne se doutaient pas que ma monarchie n'avait point de rapport à la leur. La mienne était toute dans les faits; la leur, toute dans les droits. La leur* N'ÉTAIT FONDÉE QUE SUR

giunga a questa nobile voce della ragione, desiderosa di riprendere i suoi diritti, la forza dell'amor proprio, che sospinge le umane menti all'invenzione di cose nuove; se in molti si manifestino insieme delle prevenzioni, delle passioni, e un interesse di sofisticare, onde aprirsi maggior campo, ove senza ritegno sbramare i loro smoderati desideri; non può esser difficile ad avvenire, che pericolino, a tante forze cospiranti, a tanti assalti, quelle antiche instituzioni, di cui rimastane la ruvida corteccia, si è già smarrito dalle memorie degli uomini il midollo, il perchè fossero un tempo fatte.

Ora, in quella età, nella quale vien dato questo assalto alle instituzioni antichissime, egli è ben facile, è ben naturale, che il comune degli uomini segua la bandiera inalzata da'nuovi settatori, mentre gli manca al tutto il modo di difendere quelle vecchie instituzioni nella sua propria opinione, ed apparentemente sembra che non vengano attaccati se non de'vieti pregiudizi e degl'inutili avanzi di tempi rozzi ed ignobili. Vi hanno però insieme de'ciechi ostinati; vi hanno di quelli che ritengono ciò che è vecchio per inerzia; vi hanno degli altri, che rimangono fedeli al passato per un segreto buon senso, di cui non saprebbero tuttavia dare a sè stessi alcuna espressa ragione. Finalmente alcuni pochi, sommamente sagaci, s'accorgono della ragion dell'inganno comune, e giungono ad accennare dove stia il falso delle nuove dottrine, discoprendo le antiche origini delle cose, dimostrando perchè le abbian poste così gli antenati, e come questi sieno venuti ad esse non tanto per la lor propria sapienza, quanto per la necessità che a quello fare li costringeva. Che se a questi pochissimi (e sovente i più fra essi danno nell'eccesso opposto) non riesca di persuadere la turba a non volere a dirittura ribellarsi alle pristine instituzioni; se non riescono di conservarle un po' più queste instituzioni le aperte gole di quelli, fortunatamente sempre in buon numero, i quali gridano e schiamazzano in favor della buona causa, cui sono attaccati per forza d'abitudine prevalente; o ancora per l'intimo sentimento del retto, contro i quali non possono i recenti sofismi che non intendono, o la novità che vorrebbe cavarli di loro inerzia; succede allora, che la società medesima per sì fatto modo ne venga scossa e turbata dall'introdotto sovvertimento, che sieno gli uomini condotti a toccar proprio con mano la necessità di que'fondamenti antichissimi sì mal noti. Ed essendo impossibile che questi soffrano in pace la total distruzione del sociale consorzio, vengono allor condotti in quel termine stesso in cui erano i loro padri; nel quale non già una gran sapienza (chè hanno rigettata la sapienza, chiudendo gli orecchi alle prediche de' prudenti), ma un duro, un ineluttabile bisogno li mena a rifar quello che hanno distrutto, a rimettere le antiche cose, a conoscerne, anzi palparne per così dire l'utilità. Se non che, ad una tale stagione quelle instituzioni pigliano consistenza nuova e nuova fermezza; e indi sono guardate e riverite dagli uomini non più abitualmente, ma razionalmente, di che è il risorgere della umana società.

E in quanto è detto, ciascuno potrà ben ravvisare la descrizione di ciò che ne' tempi a noi prossimi è intervenuto. Potrà conoscere, che la ragione per la quale si biasimano da certi uomini assennati i moderni tempi, e si fa il panegirico degli antichi, ha

LES HABITUDES; LA MIENNE S'EN PASSAIT: *elle marchait en ligne avec le génie du siècle. La leur tirait à la corde pour le retenir.*—p. 68. *Je ne pouvais rien opérer par le levier des habitudes et des illusions. J'étais obligé de tout créer avec de la réalité. Il fallait ainsi fonder ma législation sur les intérêts immédiats de la majorité, et créer mes corporations avec des intérêts: parce que les intérêts sont ce qu'il y à de plus réel dans ce monde.*—p. 69. *La vieille noblesse n'existait que par ses prérogatives; la mienne n'avait que du pouvoir. La vieille noblesse n'avait de mérite que parce qu'elle était exclusive. Tous ceux qui se distinguaient, entraient de droit dans la nouvelle; elle n'était autre chose qu'une couronne civique. Le peuple n'y attacha pas d'autre idée. Chacun l'avait méritée par ses oeuvres: tous pouvaient l'obtenir au même prix: elle n'était offensante pour personne.*—p. 77. *L'empire avait acquis une immense prépondérance par la bataille de Jéna. Le public commençait à regarder ma cause comme gagnée: je m'en aperçus aux manières que l'on prit avec moi. Je commençais à le croire aussi moi-même, et cette bonne opinion m'a fait faire des fautes.*

un suo non ispregevole fondamento. Egli è chiaro, che da principio doveansi fare instituzioni più maschie e più forti, perchè vicino all'origine, era bisogno di piantare la società. Ma non per questo è giusto il far poco conto de' posteriori governatori de' civili consorzi. Quando anche questi che sono venuti dappoi fossero stati egualmente o più grandi per ingegno degli antichi, la natura della cosa dovea renderli meno apparlscenti: aveano un tema minore, dove mostrar sè stessi: trovando già fatto il sostanziale, restava loro di occuparsi solo nel finimento dell'opera, ne' ragguagli più divisati e minuti che l'adornassero. Dal tronco dell'albero escono i rami e le fronde: le ultime fogliuzze sono quelle che lo vestono, e a lui danno vaghezza e compimento. È ben vero che queste valgono meno del tronco; ma non sarebbe egli irragionevole cosa il pretendere che, in luogo di foglie, non uscissero dall'albero che nuovi tronchi? Non bisogna considerare le foglie separate da tutto l'albero: se staccate da lui sembran povera cosa, congiunte ti danno una pianta più vivace e più maestosa. L'errore di coloro che sono perpetuamente queruli ed importuni contro a' governatori delle cose pubbliche civili ed ecclesiastiche, e che affettano uno smoderato e cieco amore dell'antichità (supponendo al tutto sincera e priva di mire secondarie questa lor devozione alle cose antiche) dimostra sempre in essi una cotale ristrettezza di mente, che considera la foglia recisa dal tronco, e che si sdegna al vedere che il grand'albero perfettamente cresciuto non emette nuove braccia, ma sviluppasi nelle ultime sue estremità, nelle foglie, ne' fiori e ne' frutti.

Ma di ciò basti: ora riassumiamo brevemente quelle leggi a cui soggiace l'andamento di tutte le società umane, quali furon da noi fin qui ragionate.

In tutte le società, quattro periodi o età principali si distinguono, ed altrettante vicissitudini si scorge subire di mano in mano il criterio politico da noi proposto.

1ª. età sociale. Ella è quella nella quale trattasi di dare esistenza alla società, e però si pensa unicamente alla *sostanza:* questa età dividesi in due periodi, delle *fondazioni*, e delle prime *legislazioni.*

2ª. età sociale. Ella è l'età fiorente, nella quale essendo già l'esistenza della società rassicurata, si trapassa dalla considerazione della sostanza alla considerazione degli *accidenti*, senza tuttavia ancor perdersi di veduta la *sostanza.* In questo tempo, dopo essersi resa grande la nazione, questa fa pompa della sua grandezza; la si arricchisce di adornamenti d'ogni maniera; ella brilla di tutto lo splendore agli occhi dello straniero, ed ai propri.

3ª. età sociale. Alla seconda età succede la terza, nella quale, abbagliati gli uomini della pompa esteriore, e da quanto rende la nazione adorna e invidiata anzichè forte, vanno perdendo di vista tutto quello che è *sostanziale:* allora manifestasi nello spirito pubblico un tuono di leggerezza e di fidanza, e già è l'epoca dello scadimento, e della corruzione della società.

4ª. età sociale. Venendo per tal modo applicati i membri componenti il corpo sociale a frivoli oggetti; si vanno guastando i solidi fondamenti su cui era stato appoggiato l'edificio da' primi autori, fino a che si fa luogo al quarto accidente a cui soggiace lo stato, cioè a quel periodo, nel quale ricevendo delle scosse o da' nemici esterni o da interne turbolenze, pericola la sua stessa esistenza.

In questo rilevantissimo periodo di tempo lo stato subisce indubitatamente una crisi, o sia grande mutazione, la quale da nessuna forza umana può essere impedita; perciocchè venuta a questo punto, la società non può più ritrocedere, ed altro non può aspettare, se non che venga protratta la crisi, ma cansata non mai. Questa è l'epoca, ove o lo stato rimane totalmente distrutto, perdendo la sua libertà, soggiogato da qualche nemico esterno: ovvero, se ha grandi forze e amica fortuna da resistere agli assalitori esterni e al malore interno, dopo orribili convulsioni si rinnovella e si ripurga ripigliando quasi un'altra esistenza. In questo caso egli ha fatto un passo innanzi nella civiltà e nella prosperità politica: un passo però, che gli costa le angosce della morte,

cruenti sacrifici, innumerate vittime; ma che è scritto con un bianco segno di grazia nell' eterno volume della Provvidenza.

CAPITOLO VIII.

LE SOCIETÀ SONO GUIDATE DA UNA *RAGIONE PRATICA* E DA UNA *RAGIONE SPECULATIVA*.—APPLICAZIONE DEL CRITERIO POLITICO ALLA *RAGION PRATICA* DELLE MASSE.

Qui si potrebbe instituire una curiosa ad un tempo ed utile ricerca, cioè, « secondo quali leggi il criterio politico, che abbiamo accennato, vada perdendo d'importanza e smarrendo del tutto nelle menti degli uomini »: o sia « secondo quali leggi le società trapassino dall'aver cura ed intendere a esistere, il che caratterizza la loro prima età, a quelle tre altre età successivamente che noi abbiamo pur ora indicate. »

Questa ricerca può considerarsi sotto due aspetti. Perciocchè le società civili si trovano mosse da due forze, le quali, sebbene non sieno mai interamente divise, tuttavia non operano sempre con eguale efficacia; ma ora domina l'una, ora l'altra prevale: e però segnano e costituiscono due stati diversi di esse società.

Queste due forze sono la ***ragione pratica delle masse***, e la ***ragione speculativa degl' individui*** che dirigono la società.

La ragione pratica della società, da cui sono guidate le masse si potrebbe anche chiamare, sebbene impropriamente, ***istinto sociale;*** somigliandosi quella ragione all' istinto in questo, che non è così facile additare le cagioni precise, che conducono le masse ad operare socialmente; nè le masse sanno pronunciarle queste ragioni, da cui sono condotte, nè formolarle. E tuttavia quelle ragioni stanno alle masse indubitatamente presenti, e servono loro di guida secreta nell'operare; ma le masse non giungono a ripiegarvi sopra la riflessione, ciò che sarebbe necessario che facessero, a poter renderne conto a sè stesse, e a pronunciarle. Convien dunque considerare, che queste non sono ragioni generali, o cavate da una previsione lontana; no, gli effetti più *rimoti* non cadono sotto il pensiero del comune degli uomini, e neppure gli effetti *universali*. Le masse adunque hanno per motivo del loro operare il vantaggio presente ed immediato, e questo costituisce la ragione pratica di cui noi favelliamo.

Or qui si dimanderà: « Se le masse non operano secondo la previsione degli effetti *lontani*, nè secondo il calcolo degli effetti *generali*, ond'è ch'esse si mostrano talora fornite di un infallibile istinto? Onde avviene che il loro operare sia sovente più assennato di quello dei grandi uomini di stato, e che la tendenza della moltitudine sia stata sovente quella che formò la grandezza delle repubbliche e dei regni? »

Questo è un quesito importante, e si rattacca alla nostra ricerca: « Secondo quali leggi le società trapassano dal guidarsi colla regola della sostanza e dell'accidente, da noi accennata, allo smarrire in tutto questa scorta così fedele? »

E in vero si osservi, che l'infallibile istinto delle masse non si manifesta mica sempre, ma solo a certi tempi e in certi stati delle società. Esso adunque dipende da questo accidente: « se quel bene immediato che le masse hanno dinanzi agli occhi; e che costituisce lo stimolo e il motivo del loro operare, è tale, che s'immedesimi col bene stesso della società, e particolarmente con quel bene della società che la fa sussistere, in tal caso il popolo opera socialmente, ed effetto del suo operare è appunto l'avvigorimento e il mantenimento della società stessa: ed è allora, che l'operar suo pare al sommo previdente e savio: perocchè quell' operare porta degli ottimi effetti anche lontanissimi ed universali; ma questi li porta non perchè sieno stati preveduti e calcolati da esso popolo, ma perchè la natura stessa della cosa condusse e sforzò il popolo ad operare in quel modo, atteso che il bene presente e particolare, in cui mirò il popolo operando, fu per accidente quel bene stesso che formava il sostegno della società, e conteneva il

germe dell'incremento di essa: sicchè si suole in questo caso attribuire alla sapienza del popolo quello, che non è se non la sapienza della natura: si suol parlare di un istinto previdente, quando in fatti non vi hanno che degli effetti, ottimi sì, lontani ed universali, ma ottenuti non da previdenza degli uomini, ma da connessione naturale fra le cose operate dagli uomini e quelle altre venute in conseguenza, senza bisogno che gli uomini ne vedessero la connessione; perocchè le forze naturali operano anche se non son vedute. »

Per rilevare adunque quali siano quelle circostanze e quelle leggi, secondo le quali l'operar delle masse prima si conforma al criterio da noi esposto, e poscia gradatamente da quello si lontana, basterebbe cercare « quali sieno i beni immediati che si offrono presenti agli occhi delle masse da ottenersi ne' diversi tempi e stati della società.

E qui sarebbe facil cosa il notare, come ne' primordi l'esistenza della società stessa è il bene che più vivamente e immediatamente colpisce gli occhi di tutti, come la distruzione della società è il male che sta immediatamente presente alle masse; e però, come l'infanzia della società è sempre un'epoca, per dir così, eminentemente *patriottica*, giacchè il bene di ciascheduno considerato come membro del consorzio sociale, è lo stesso bene elementare della società (1).

Si può notare in secondo luogo, come, quando la fondazione della società è terminata, e la sua esistenza messa al sicuro, allora questo bene dell'esistenza comincia a diventar *rimoto*, e non più *immediato* come da prima; e allora si offrono per beni immediati da conseguire quelli che appartengono all'incremento della società stessa, della sua potenza e della sua gloria. E in questo tempo l'*amor della patria* si modifica, poichè non ha più tanto in vista l'esistere della patria, quanto il renderla illustre e gloriosa.

Or poi, dopo che l'incremento e la gloria ottenuta, dopo che si godette lungamente di questi beni, dopo che le forze ad essi rivolte sono stanche ed esaurite, l'appetito degli uomini, desideroso sempre di novità, si volge naturalmente all'amore della quiete e de' pacifici piaceri. Questo è il tempo del lusso e delle delizie: queste diventano i beni *immediati*, in cui tendono, e secondo i quali operano le masse. In questo periodo di decadenza da principio si conserva ancora qualche specie di patriottismo, quel *patriottismo* che desidera di procacciare alla patria pace, ricchezze e piaceri. Ma questo patriottismo è molle come il suo oggetto, è debole come la volontà che lo produsse; e ben presto generasi a lato di lui un'inerzia, crescente insieme col lusso e coll'abuso de' piaceri: finalmente questa voluttuosa inerzia spiega le forme di *egoismo*, che da prima minaccia, e poi soffoca e spegne intieramente ogni *patriottismo*. Allora ogni sentimento generoso tace nell'animo: allora entra in esso il dispetto de' maggiori: allora la nazione ha perduto interamente di vista la regola da noi posta: ha perduto di vista ogni ben della patria, non mira più oltre che al proprio bene individuale, qui si rigira in breve ambito, qui giace: allora i poeti, che esprimono sempre lo stato della società, cantano, come cantò Ovidio, non senza presunzione, ma pur senza pudore:

Prisca juvent alios: ego me nunc denique natum
Gratulor: haec aetas moribus apta meis.
Non quia nunc terrae lentum subducitur aurum,
Lectaque diverso littore concha venit:
Nec quia decrescunt effosso marmore montes:
Nec quia caeruleae mole fugantur aquae:
Sed quia cultus adest; nec nostros mansit in annos
Rusticitas, priscis illa superstes avis (2).

(1) Questo rende ragione altresì perchè il patriottismo si conservi e si rinfiammi più che mai ne' tempi in cui le nazioni soggiacciono a guerre, e la cui esistenza è posta in pericolo.
(2) *De A.* III, 121-128.

Questo stato termina appunto con quello nel quale gli ultimi e soli pensieri del popolo sono puramente *panem* et *circenses:* ognuno s'avvede che tutto quello che io ho detto è storico.

CAPITOLO IX.

CONTINUAZIONE: SI SPIEGANO LE CONQUISTE.

Ora qui si osservi di passaggio, che le genti non percorrono i varî stadî da noi distinti, tutte nello stesso tempo; ma quale più celeremente, e qual meno, quale fermandosi più a lungo in uno stadio, e quale fermandosi più in un altro: di maniera che egli incontra, che di più popoli contemporanei, mentre l'uno sarà tuttavia al primo stadio, e un altro sarà già pervenuto al terzo od al quarto. Questo dà ragione delle conquiste. Perocchè egli è ben evidente il vantaggio grandissimo che ha quella nazione che si trova nel primo o nel secondo degli stadi descritti, sopra quella che è già nel terzo o nel quarto. Dichiarerò la cosa coll'esempio della caduta dell'impero romano d'occidente operata da'popoli germanici. E il farò recando le parole di un recente scrittore, che fanno tutte al mio uopo. Egli osserva acutamente, come le nazioni germaniche non vinsero già il mondo romano perchè avessero una forza enorme, come si suppone, non perchè elle avessero una sformata popolazione, non per gli ordini politici, non per la disciplina militare: ma vinsero perchè « quelle nazioni ne' primi secoli della nostra « era, epperciò del colmo e della decadenza di civiltà delle nazioni circum-mediterra- « nee, si trovavano appunto nè più nè meno in quello stato sociale, in che erano state « queste otto o dieci secoli prima, cioè allo stato di *civitates*, ossieno genti piccole, « sciolte, e non raccozzantisi se non a tempo, in confederazioni continuamente mutan- « ti (1): » che è appunto quello stato, dico io, nel quale la società civile non essendo ancora a pieno costituita, non può perdere di veduta l'esser suo; anzi questo solo in un tale periodo di tempo hanno presente le masse, e secondo questo solo operano. E il sagace storico osserva, che anzi, in quanto alla forza e al natural vigore, il vantaggio rimaneva alle nazioni circum-mediterranee; « le quali quando furono allo stesso stato « civile che le Pelasgiche, le Celtiche e le Germaniche, sempre le vinsero, le respin- « sero, le rintanarono ne'loro deserti; e non ne furono vinte poi, se non quando pro- « gredite esse in un altro stato di civiltà, ma di civiltà insufficiente ed incapace, elle « ebbero tutto lo svantaggio di questo, senza avere acquistato niuno de'vantaggi in- « compatibili con quel periodo d'incivilimento impotente (2). » Ora l'insufficienza e l'incapacità di questo nuovo stato di civiltà di cui qui si parla, troverassi consistere, dico io, riflettendo bene addentro, nell'essere venuti i popoli in tali condizioni, che il bene immediato, secondo cui operavano, non era più l'esistenza, o la gloria della patria; anzi non più il bene sociale nè pure accessorio; ma il bene individuale: quando i Germani si trovavano ancora indietro, cioè meno colti, ma in tal condizione nella quale la natura stessa della cosa rappresentava loro come oggetto da ottenersi l'esistenza e la gloria del loro sociale consorzio. E questo stato è quello appunto che viene descritto dall'autore che noi abbiam fin qui allegato parlando de'Germani e di altri popoli, e le cui parole come acute e vere vogliamo qui di nuovo riferire. « Oltre la « minor corruzione morale, dice egli parlando de'Germani, lo stato mantenuto di *ci-* « *vitates* dava loro immensi vantaggi sulle popolazioni che ne erano oramai lontane. « Nella *civitá* ogni cittadino fu sempre milite (*Heermann* o *Wehrmann*); libero

(1) *Della Letteratura negli XI primi secoli dell'Era Cristiana*. Lettere di C. Balbo, Torino 1836, Lett. II.
(2) Ivi.

« addentro, come dicemmo, ma tiranno fuori, e così sforzato a tener l'armi in mano, « in guerra ed in pace. Quello è lo stato sociale in cui la guerra è la condizione natu- « rale dell'uomo; onde si può dire che ella lo fu sempre nel mondo antico; nuova dif- « ferenza tra quello e il mondo moderno. E così è che le virtù guerriere, il valore, « *virtus*, e l'amor della città, furono le principali per non dir le sole virtù antiche; « e così è che scostandosi dallo stato di città, e da quello collegato di guerra peren- « ne, le società antiche sempre peggiorarono. Il sommo scopo e la somma riuscita « de' legislatori antichi fu di mantener i popoli nello stato di città e di guerra peren- « ne; ciò fecero Licurgo e Romolo. Per ogni dove, ospite e straniero furono sinonimi. « La inimicizia giudaica contro chiunque non era della propria gente, era comune a « tutti; tutti dividevano il mondo in due parti sole, la propria gente o città, e le altre « genti, le *genti* in generale. »

Di che osservava, che « la Germania, che s'era mantenuta in quello stato di genti « o di guerra, vinse non solo i Romani, che aveano mal progredito da quello stato, « ma alla fine anche gli Unni e le altre nazioni asiatiche, che erano più indietro, od « anch' esse se n' erano scartate sotto l' immenso imperio d' Attila e de' suoi prede- « cessori (1). »

Dalle quali tutte cose la conclusione che noi vogliam cavare si è, che la legge secondo la quale viene più o meno osservato nel fatto il criterio da noi posto della sostanza e dell'accidente rispetto alle masse, o sia alle moltitudini, « consiste in un continuo peggiorare (il che mostra la parte vera di quella sentenza, che il mondo « tanto peggiora più quanto più invetera »): consiste in una successione di stati diversi in cui si trova la nazione, ne' precedenti de' quali la regola è osservata più fedelmente e pienamente che ne' susseguenti, e passando dall' uno all' altro, esso criterio s' abbandona sempre più, fino a tanto che intieramente si dimentica. »

CAPITOLO X.

APPLICAZIONE DEL CRITERIO POLITICO ALLA *RAGIONE SPECULATIVA* DEGL' INDIVIDUI INFLUENTI.

Fin qui la storia del nostro criterio considerato in relazione colla *ragion pratica* delle masse.

Ora noi dobbiamo considerarlo in relazione colla *ragione speculativa* di quegl'individui che più influiscono nel governo della società. Questo è quanto dire, dobbiamo considerarlo in relazione collo spirito umano coltivato: egli è il medesimo che cercare con qual progresso l'uomo si renda sempre più idoneo a far uso di detto criterio.

Il considerare la storia del criterio nostro relativamente all'uso che ne fanno le *masse* ha una grande importanza rispetto alle società civili non-cristiane; il considerarla relativamente agl'*individui* ben istruiti e influenti, o governanti, risguarda più particolarmente le società cristiane.

Perocchè chi osserverà acutamente, vedrà, che le società non-cristiane hanno questo lor proprio carattere, di esser guidate prevalentemente dalla ragion pratica delle masse; e ciò perchè gli stessi uomini celebri e prevalenti in tal società, non sanno operare che in armonia della ragion pratica delle masse; nè è lor possibile, generalmente parlando, di opporvisi: di che avviene, che quando coteste società sono vòlte al peggio, la loro distruzione è irreparabile, non avendovi forza umana che possa rattenerle dal fatale loro andamento. All' incontro nelle società cristiane vi ha una tale impressione, una tale coltura, che solleva i singolari uomini al di sopra delle masse, staccandoli da queste, e dando loro una energia tutta nuova, atta a contrapporsi, e contrapporsi

(1) Ivi.

con effetto, se le circostanze son favorevoli, al cieco movimento delle masse stesse. Lo spirito del cristianesimo, appunto perchè è qualche cosa di più che umano, non transige, non si fa connivente a nessuno errore, a nessuna debolezza, a nessuna inclinazione cieca e perniciosa: egli ha il *coraggio* questo spirito sublime e veramente soprannaturale, egli ha la potenza di contrapporsi alle opinioni delle masse, di guadagnare le stesse masse coll'illuminarle, di raffrenarle, di guidarle: questa cosa è inaudita nelle storie non-cristiane: questo coraggio è sovrumano; questa potenza è misteriosa; ed ella è quella che salva le società anche allora che sono vòlte per proprio moto all'intero loro discioglimento, quella che le rende perenni, facendole risorgere dalle maggiori avversità e peripezie, quella in virtù della quale sta scritto che « Iddio rese sanabili le nazioni. »

Di che egli è pur facile di vedere, come, relativamente alla coltura cristiana, l'uso della regola indicata da noi dee tenere una progressione contraria a quella che tiene rispetto alle masse, cioè dee tenere una progressione *ascendente*, per la quale lo spirito umano conosce sempre meglio l'importanza di detta regola, e rendesi più e più atto a praticarla.

Noi dobbiamo ora dunque cercare qual sia la legge secondo la quale va continuo questo progresso. La legge che questa progressione tiene è la seguente.

Nella facoltà di conoscere bisogna distinguere due perfezioni. Una perfezione di questa facoltà sta nell'avere un grande numero di cognizioni ben ordinate: ciò che la rende atta ad una grande « estensione di calcolo. » Un'altra perfezione della stessa facoltà consiste nell'aver ella molta virtù di astrarre: ciò che la fa atta ad una grande « altezza di astrazione. »

Ora, secondo che sono recate più innanzi all'uomo queste due perfezioni della facoltà di conoscere, più altresì l'uomo è atto a far buon uso della regola di cui parliamo.

L'*estensione del calcolo* adduce l'uomo a cogliere con più sicurezza qual sia la parte *sostanziale* della società, a cui gli conviene intendere, quale la parte *accessoria*.

L'*altezza di astrazione* è poi all'uomo necessaria per isceverare il sostanziale dall'accidentale con perfetta divisione; senza di che, egli è facile ad avvenire, che insieme col sostanziale si ritengano delle cose che sostanziali non sono, e si esigano con soverchio rigore: ciò che è il fonte di leggi oppressive, di limitazioni arbitrarie poste all'umano sviluppamento, e in somma di gravissimi impedimenti, onde l'autorità stessa poco veggente impedisce il naturale progresso de' vantaggi sociali, accidentali sì, ma tuttavia commendevoli e preziosi.

Ora l'*estensione del calcolo* considerata in generale l'acquistan più quelli solitamente che sono posti in un circolo più ampio di negozî, quelli che sono membri di società più estese. All'opposto chi è avvezzo a reggimento piccolo, non ha in generale che un calcolo politico assai minuto, se pure il suo genio nol trasporta fuori delle sue reali circostanze. Cotesti non sogliono pensare che a sè, ed alla piccola chiostra nella quale son chiusi; e da sè, giudicano il mondo: quindi errano spesso le ragioni: sono facili a minute gare, e bassi orgogli e perpetue emulazioni. In una nazione dove la suddivisione de' governi si è perpetuata, facil cosa sarà il vedere, come ogni città vorria stare da sè, e soprastare, non sapendo preferire al bene della parte quello del tutto; ed i piccioli stati distrutti vorrebbero risorgere, fors'anco rallegrare la propria animosità con qualche vendetta, neghittosi del comun fiorimento, che pur crescerebbe in ragione che gli stati di quella qualsiasi ampia regione si facessero minori di numero e maggiori di estensione (1).

(1) Il signor Pareto scriveva a Lord Castelreagh, gli 11 maggio 1814, a favore di Genova in questa maniera: « La vera forza degli stati consistendo nell'unione e nella concordia de' cittadini, « più tosto affievolimento che maggior potere senza niun fallo sarebbe proceduto dall'aggregamento « d'un solo stato di GENTI COSÌ TRA LORO AVVERSE E DISCORDANTI COME FURONO SEMPRE LE LIGURI E LE « SUBALPINE » E il Serra in una Nota al Congresso di Vienna diceva: « E se il vivere popolare—ac-

Quanto poi alla *facoltà di astrarre*, essa cresce negli uomini presi in comune mediante l'opera de'secoli.

Nel primo tempo gli nomini certamente non sanno molto *astrarre*; la loro intelligenza legata alla loro immaginazione si porta in su gli *esseri* stessi, non sulle *ragioni* degli esseri, cioè sulle qualità, sulle relazioni loro. Non riflettono assai, per ragione di esempio, alla ragione o al concetto astratto dell'uomo, bensì agli nomini sussistenti, a Tizio, a Cajo. Di qui avviene, che i loro calcoli hanno generalmente il vantaggio di cadere sulla *sostanza*, non sapendo prendere in separato da essa la parte *accidentale:* ma questo medesimamente fa sì, che molte cose accessorie rimangono da essi sacrificate, e molte disposizioni troppo rigide e in parte arbitrarie sono stabilite.

Appresso quel primo tempo viene, mediante però il cristianesimo, a cui questo sviluppo è principalmente dovuto, una facilità maggiore di astrarre, e di separare gli accidenti dalla sostanza. Questo passo conduce l'uomo a perfezionare il modo di regolarsi perciocchè insegna a sceverare gli accidenti e tendere di conseguire la sostanza senza bisogno di fare il sacrificio di questi, e senza impedire il loro sviluppo. Ben è vero, che di questa distinzione l'uomo coll'assottigliare e col sofistare, vien abusando, s'apre il varco agli errori, e s'affeziona finalmente troppo alla parte accidentale della cosa pubblica; ma questo male non è disperato, purchè non manchi la *estensione* e la *potenza del calcolo* che insegni a ripararlo.

Tuttavia in generale si può dire, che gli errori degli antichi nascevano il più da *mancanza di distinzioni;* quelli de' moderni da *soverchio di distinzioni:* perocchè il desiderio di perfezione, e di mettere in salvo gli accidenti, conduce noi facilmente a far getto della sostanza.

Ecco una delle ragioni per le quali gli antichi inclinavano alla soverchia *servitù*, i moderni alla soverchia *libertà:* quell'errore veniva dall'avere poco astratto o distinto nell'uomo le diverse sue relazioni; questo viene dall'averle troppo distinte e disgregate le une dalle altre. Dottrina è questa assai più importante che non si paia; ed ella è chiave, onde s'intendono e spiegano fatti e costumi de'tempi antichissimi del genere umano.

Concludiamo: nelle due accennate maniere l'uomo, col *rallargarsi delle società* e coll'*andar de' tempi*, rendesi sempre più atto ad usare della nostra regola o criterio politico, acquistando l'ingegno umano maggiore estensione di calcolo, e maggiore altezza di astrazione.

CAPITOLO XI.

RAPPORTI FRA L'AZIONE DELLA *RAGIONE SPECULATIVA* DEGL'INDIVIDUI, E L'AZIONE CONTEMPORANEA DELLA *RAGION PRATICA* DELLE MASSE NELLA COSA PUBBLICA.

Fin qui noi abbiam considerato il nostro criterio politico nelle vicende a cui esso soggiace per cagione del doppio progresso dello spirito umano. Abbiamo veduto, che quanto più l'umano intendimento acquista d'*estension di calcolo*, tanto più egli sa anteporre alle parti il tutto: all'incontro, quanto più egli acquista d'*altezza di astrazione*, tanto più viene in pericolo di far meno conto della sostanza, lusingato dietro l'amore degli accidenti; ma nel tempo stesso si rende più atto a far un uso prudente dello

« concio punto non fosse agli ordinamenti da loro statuiti, dovrebbon essi almen servare l'indipen-
« denza a'Genovesi, dando loro essi medesimi un Sovrano congiunto parente delle auguste famighe
« che governan l'Europa, così come sono quei che reggon la Toscana e il Modenese, e quei che ave-
« van prima il governo di Parma e di Piacenza. I mali che tien congiunti la dominazione straniera
« sono sì recenti e sì altamente fitti negli animi de'Genovesi, che sottometter di nuovo non si posson
« essi senza repugnanza e senza querele. » Nelle quali ultime parole appare, che gl'Italiani genovesi
avevano in conto di dominazione straniera egualmente la francese e l'italiana torinese.

stesso criterio della sostanza, salvando questa, e lasciando libero agli accidenti il loro naturale progresso.

Or qui egli è a considerarsi, che a malgrado di quella coltura cristiana di cui accennammo, seminata nelle moderne nazioni, coltura che le salva talora anche giunte all'orlo del precipizio, esse non hanno meno per questo le loro politiche vicissitudini. E il perchè di ciò si è, che a lato della *progressione ascendente* della ragione speculativa dei governanti, non cessa di avere il suo naturale andamento la *progressione discendente* della ragion pratica delle masse, cioè della parte più corpulenta e più rozza; sebbene la prima progressione prevalga costantemente alla seconda.

Operano adunque contemporanee e quasi parallele queste due forze, della ragion speculativa della parte colta e della ragion pratica della parte rozza, della ragione degl'individui e di quella delle masse. E in questa contemporanea e non sempre cospirante azione di quelle due forze conviene cercarsi la spiegazione del perchè le società cristiane spesso veggonsi poste in burrasca, ma non mai vadano naufraghe interamente, massime se si consideri la cristianità come una società sola, di cui le nazioni particolari non sieno che membra.

Ciò posto, non sarà nè anco inutile l'osservare, secondo quali ragioni venga più e più successivamente abbandonato, e poi ripreso l'uso del nostro criterio della sostanza e dell'accidente ne'diversi stati delle cristiane società.

Osservo dunque da prima, che le sostanziali instituzioni si vanno smarrendo nella memoria degli uomini,

1.° In ragione della loro antichità;

2.° In ragione della moltitudine delle instituzioni accidentali cresciute sopra di quelle.

E la *lunghezza del tempo* trascorso dalle prime instituzioni è ben chiaro quanto valga a far dimenticare quella forte necessità, dalla quale esse hanno ricevuta l'origine.

Rispetto a questo, se la nazione è capace di miglioramento, supponendola destinata ad esser punita e non annientata, la crisi che sopravviene non fa che ravvicinare le idee. La memoria delle instituzioni accidentali, e di tutto quello che si pratica esternamente, non ha bisogno di essere rinfrescata, perchè sussiste continuamente nel fatto. La crisi dunque ha per iscopo nell'ordine della provvidenza, e per sicuro effetto di ravvivare nelle menti qual perchè avessero le antiche instituzioni. Ravvivatasi questa memoria svanita, vengono a ragginngersi per essa le instituzioni antiche colle moderne: così nella mente degli uomini il sistema si rende completo, la scienza è avanzata, è ammigliorata la società.

Ora nelle nazioni cristiane, le quali non sono destinate a perire, ed hanno in sè un principio di ringiovenimento, e quasi dissi di sociale risurrezione, suole compirsi questo fatto (il più celeremente che si possa) in tre generazioni.

Nella prima di queste tre generazioni, perdute già di mente le ragioni delle antiche instituzioni, gli uomini si ribellano ad esse, e le atterrano più o meno violentemente.

La seconda generazione succede, e vedendo la società agitata, scomposta, in continuo pericolo di rovinare da'fondamenti, per mancanza di que'vetusti sostegni che a lei si sottraggono, si fa pensosa e diffidente delle novità, e finalmente torna in senno, rialza le instituzioni prostrate, e rifonda la società sulle sue basi già scosse, occupandosi interamente di ciò, senza badar troppo alle parti di essa accessorie. Qui appunto avviene quel che dice il Machiavelli, che « la vera virtù si va nei tempi difficili a tro« vare; e nei tempi facili non gli uomini virtuosi, ma quelli che per ricchezze o per « parentado prevagliono, hanno più grazia (1): » la qual sentenza mostra, come nella seconda fortuna non si bada all'*essenziale*, ma si attende agli accidenti, che sono in-

(1) Lib. III de'*Discorsi sulla prima Deca di T. Livio*, cap. XVI.

torno agli uomini; com'è lo splendore estrinseco; ma nell'avversa, si ricorre di nuovo a quanto è solido ed effettivo.

La terza generazione finalmente comparisce, ricca dell'esperienza delle due generazioni precedenti: ella ha una missione nobile e lieta, quinci temperate le passioni, quindi scosso il giogo delle abitudini. Ad essa è riserbata la felice possibilità di trovare un completo sistema di cose, congiungere insieme l'antico col nuovo: riconoscere le instituzioni antiche per necessarie, le instituzioni posteriori per utili, qual naturale sviluppamento e perfezionamento di quelle prime. Ma questo periodo assai breve di tre generazioni, è proprio di soli que' ravvolgimenti i quali provengono da principî razionali nella cristianità; siccome furono appunto le ultime rivoluzioni di Europa. Perocchè le rivoluzioni politiche provenienti da brutale istinto, o da barbarica devastazione, o da universale degradazione (ciò che non può aver luogo nel cristianesimo), non si suppongono a questa teoria.

Dissi poi, che la seconda ragione, secondo la quale le prime institnzioni vanno perdendo della loro importanza nella opinione degli uomini, si è *la moltitudine delle instituzioni accidentali* che a quelle prime sopravvengono.

E veramente, si consideri, che quantunque volte si fanno delle nuove instituzioni, gli uomini occupano pure in quelle una parte di loro attenzione. Dunque quanto più rapidamente moltiplicano le instituzioni accessorie, tanto più gli uomini si ritrovano svagati dallo attendere alle prime; perocchè la forza dell'attenzione umana è una e limitata.

In questa dottrina troverassi alcuna ragione della durata di certi barbarici stati. I Chinesi, i Tartari, i Turchi e tutte le nazioni che si nominano *stazionarie*, perchè non danno un passo innanzi, e alle antiche e sostanziali instituzioni non ne aggiungono di nuove accidentali, durano; e durano appunto per questo, che hanno tutto il loro intendimento riposto in ciò che diede e dà loro esistenza; cosa accessoria da quello non li distragge: e se aggiungessero instituzioni novelle, come facciam noi, irreparabilmente si disciorrebbero quelle comunanze.

Di che procedono molti corollarî importanti: fra' quali noi accennerem solo le seguenti massime politiche, che da' principî posti derivano:

1.° Ogni instituzione novella che non sia utile, è già dannosa, perchè toglie forza alle antiche.

2.° Ogni instituzione novella accidentale ha congiunto essenzialmente seco un danno. Perciò non si dee fare fino a tanto, che con politica sagacità non sia calcolato se l'utile vinca il danno che apporta.

3.° Le instituzioni migliori saranno sempre quelle che si rannodano meglio alle antiche e sostanziali; sicchè facciano un buono accordo con esse.

4.° È indispensabile che il Governo rinfreschi a quando a quando, o tenga viva nella memoria coll'insegnamento propagato, la intima ragione delle fondamentali politiche instituzioni.

CAPITOLO XII.

CHE COSA SIA LA SOSTANZA, CHE L'ACCIDENTE NELLA VITA SOCIALE: COMBATTIMENTO DI DUE FORZE SOMMARIE: SCOPO UNICO DELLA POLITICA.

Fin qui noi abbiamo annunziato in generale la regola, che la società, volendosi conservare e fiorire, dee avere una tendenza che la porti a convalidare sempre più l'esser suo, non dandosi gran cura degli accessorî ornamenti, i quali da sè stessi conseguitano, perchè non sieno impediti, quali effetti del vivere vigoroso e sicuro della società. Ma non abbiamo ancora detto in che quest'*essere*, questo *vivere* della società, questa *sostanza* consista.

Qui ci si fa innanzi una ricerca nuova e gravissima; e chi volesse mettersi in essa

di proposito, troverebbesi entrato per la porta maggiore nell'immenso campo della scienza politica; il che non è da noi; chè non vogliamo altro, che accennare in questo piccolo scritto l'importanza di quella regola, che ci parve la prima di tutte nella scienza del governare le società.

Tuttavia non ci asterremo dall'indicare almeno la traccia che menar potrebbe altrui entro i secreti di questa importante ricerca.

Convien primieramente sapere, che le società umane (simili in questo ai corpi, de' quali si compone l'universo) non istanno mai ferme, ma sono in un continuo movimento, mutano continuamente di stato.

Ora noi possiamo determinare due *limiti*, che viene a dire due stati estremi, a cui vanno sempre accostandosi le società ne'loro movimenti; e questi limiti sono, lo stato di *massima imperfezione* in cui concepir si possa la società, e lo stato di *massima perfezione*. Noi dobbiamo altresì concepire, che ogni società si muove in tra questi due stati, di maniera che ora la società tende col suo moto al limite superiore di perfezione, ora al contrario è vòlta verso il limite inferiore d' imperfezione: limiti, che ella non attinge mai, per quantunque vi s'accosti. Perocchè la somma perfezione nelle cose umane non si raggiunge; e ove la società potesse toccare la somma imperfezione già molto prima ella cesserebbe di essere. Considerando questo fatto che per cangiare di generazioni, d'ingegni, di umori, di costumi e di proporzioni fra le cose è perpetuo, apparisce così in generale, che esistono due *sommarie forze* rispondenti alle due *sommarie tendenze* o movimenti della società, l'una delle quali forze lei sospinge alla perfezione,l'altra la preme verso l'imperfezione. Tali forze, simili appunto alle forze che chiamano centrifuga e centripeta, onde vengono ne'loro moti tangenziali sospinti gli astri, sono cagione a tutti i movimenti dell'universo sociale, e formano i due mezzi complessivi, coi quali solo, se giunge a impossessarsene, può il politico a suo senno governarlo.

Ora facciamoci più da vicino a considerare che cosa sono queste che abbiamo chiamate *forze sommarie*.

Nelle società umane, le forze particolari che agiscono sono molte, molte le cause che producono effetti; e parte di questi effetti perfezionano l'uomo e la società, parte deteriorano e corrompono l'uno e l'altra. Egli è impossibile che in qualsivoglia società umana non si trovi questo combattimento di agenti buoni e cattivi mescolati fra loro; è impossibile che vi sia solamente l'uno di questi due generi di agenti, senza l'altro. La somma adunque di tutte insieme le cagioni favorevoli e cospiranti al perfezionamento dell'uomo e della società, e la somma di tutte le cagioni che mettono ostacolo a questo perfezionamento o che lo distruggono, sono le due forze sommarie di cui parliamo.

Ciò premesso, essendo evidente, che lo stato della società viene a rendersi più prospero, più che la prima forza sommaria prevale alla seconda; anche tutta l'arte del governo non può finalmente avere altro intendimento, che « di accrescere quanto mai « più le sia possibile la prima forza, e diminuire la seconda: » questa prevalenza adunque si può dire in generale, senza timore di sbagliare, che sia l'*essenziale* scopo dei politici regolamenti.

CAPITOLO XIII.

ELEMENTI DELLE DUE *FORZE SOMMARIE* CHE MUOVONO LE SOCIETÀ: PROBLEMI PRINCIPALI DELLA SCIENZA POLITICA.

Che se noi vorremmo discendere a considerare i separati complessi delle forze particolari, che presi insieme formano la sommaria, noi vedremo, che nella forza sommaria, movente la società, ci bisogna distinguere tre parti:

1.° Lo *spirito umano*, dal quale in ultima analisi promana sempre l'azione per la quale checchessia può operare a favore o a danno della società, e nel quale solamente esiste, dirò così, l'unità collettiva che dà esistenza alla società stessa;

2.° le *cose* agli uomini desiderabili (ricchezze, potenza, ecc.), e le lor contrarie; le quali sono materia, che, informata dall'energia dello spirito umano, diventa istrumento di forza;

3.° e l'*oggetto* della forza, cioè l'organismo e compaginamento sociale, che è ciò sopra cui finalmente qualsiasi forza esercita la sua operazione.

In tutte queste tre parti si dee discernere al nostro proposito qualche cosa di essenziale e qualche cosa di accidentale.

Cominciamo dallo spirito, e consideriamo prima in un uomo singolo. « Sono riuscito perchè fortemente ho voluto: » così dicendo, Napoleone esprimeva il mezzo onde da uomini risoluti si son sempre operati i grandi mutamenti nella umanità: tenere costantemente l'occhio al fine, volerlo fortemente; ecco la principal forza de' grandi (1). Gli uomini da poco, sono quelli che non hanno al loro operare alcun fine, o che confondono il fine coi mezzi, dando a questi uguale importanza che a quello.

Ora poi, come la società è un corpo collettivo, così essa ha uno spirito collettivo. Sommata adunque da una parte totta l' energia degli uomini componenti la società, colla quale è voluta l' esistenza e la potenza di essa società, e sommata dall' altra parte tutta l' energia delle volontà nemiche all'esistenza e alla potenza della società: noi abbiamo due volontà collettive o sociali, l'una « positivamente favorevole », l'altra « positivamente contraria » all' esistenza della società.

Che se la stupidità o l' indolenza de' membri della società li privasse d'ogni energia di volere risguardo all' esistenza sociale (come nel caso più sopra descritto, quando la società è venuta a tal periodo di vita, in cui l'immediato oggetto delle masse non è più sociale, ma al tutto privato, periodo nel quale lo stimolo d'azione è il solo egoismo), noi diciamo, che la società in questo caso ha una volontà negativa, cioè non ha volontà, le manca questa prima e intima forza vitale.

Se dunque nella società prevale la volontà *positiva* e *favorevole*, l'esistenza sua è assicurata: se prevale la volontà *positiva* e *contraria*, la società vuole di fatto non esistere, e dee cadere: ma se non vi ha una volontà sociale, in tal caso la società non esiste che per accidente; cioè non per alcuna forza che a lei venga dallo spirito dei membri suoi, ma unicamente per la robustezza materiale di sua costituzione, per la sua

(1) I seguenti tratti esprimono al vivo il carattere di quell'uomo, che fattasi strada al trono, il vedemmo noi stessi fondare un grande e temuto impero.—Pag. 2. *Je réussissais dans ce que j'entreprenais, parce que je* LE VOULAIS.—*Le monde a toujours été pour moi dans le* FAIT, *et non dans le droit.*—pag. 6. *J'étudiais la guerre, non sur le papier, mais sur le terrain. Je me trouvais pour la première fois au feu dans une petite affaire de tirailleurs, du côté du Mont-Genèvre.—Il me parut évident qu'on n'avait de deux côtés aucune intention de donner un résultat à cette fusillade. On se tiraillait seulement pour l'acquit de sa conscience, et parce que c'est l'usage à la guerre. Cette* NULLITÉ D'OBJET ME DEPLUT, ecc.—p. 7. *J'ai raconté mon premier fait d'armes—parce qu'il m'initia au secret de la guerre. Je m'aperçus qu'il était plus facile qu'on ne croit de battre l'ennemi, et que ce grand art consiste à ne pas tâtonner dans l'action, et sur-tout à ne tenter que des mouvemens décisifs, parce que c'est ainsi qu'on enleve le soldat.*—p. 9. *J'étais peut-être le seul dans l'armée qui eût un but; mais mon goût était d'en mettre au bout de tout.—Je ne m'occupai que d'examiner la position de l'ennemi et la nôtre. Je comparai ses moyens moraux et les nôtres. Je vis que nous les avions tous, et qu'il n'en avait point. Son expédition était un misérable coup de tête, dont il devait prévoir d'avance la catastrophe, et l'on est bien faible quand on prévoit d'avance sa déroute.*—p. 40. *Il fallait avoir pour nous la* moitié plus un de l'Europe, *afin que la balance penchât de notre côté. Je ne pouvais disposer de ce poids qu'en vertu de la loi du plus fort, parce que c'est la seule qui ait cours entre les peuples. Il fallait donc que je fusse le plus fort de toute nécessité.—Je n'ai jamais eu de choix dans les partis que j'ai pris: ils ont toujours été commandés par les événemens: parce que le danger était toujours éminent.*—p. 66. *Mon ambition n'a jamais consisté à posseder quelques lieues carrées de plus ou de moins, mais à faire triompher ma cause.* MS. de Sainte-Hélène.

stessa inerzia. Sicchè sta in piede come sta talora un cadavere indurito, che al primo urto che dato gli venga precipita.

Essenziale è dunque che nella società vi abbia una volontà collettiva favorevole, cioè che la volontà risultante da tutte le volontà individuali voglia nel fatto quello appunto che forma la esistenza e la potenza interna della società, anzichè il contrario: questo è il primo problema politico.

Le *cose* poi, o gli esseri che formano la materia o lo strumento, di cui si serve lo spirito umano in danno e in vantaggio della società, sebbene considerate in sè stesse sieno indifferenti, tuttavia in relazione coll'uomo ben dimostrano aver gran forza sopra di lui, a malgrado della libera attività del suo spirito; imperocchè se non sempre deliberano l'uomo, tuttavia lo inclinano in una ed in altra parte.

Tutto quello poi che dà qualche inclinazione alla volontà, non distrugge il libero volere; ma si dee tuttavia tenerne un conto accurato, quando trattasi di dover giudicare intorno la probabilità delle azioni umane: perocchè non avendo noi altro dato sopra cui fare il calcolo, ci è giocoforza di credere più probabile che l'uomo faccia quell'azione a far la quale un peso maggiore di motivi lo preme, che non sia a intralasciarla o a farne un'altra. Quello poi che nel giudizio sulle azioni d'un uomo particolare è solamente probabilità, nel giudizio sulle azioni che si fanno da una moltitudine di uomini diventa pressochè certezza. Imperocchè dato che tutti gli uomini di una nazione abbiano de' forti motivi più tosto di fare che di intralasciare un'azione, sebbene si trovino in essa alcuni individui che non la faranno, in virtù solo della energia della libera volontà di cui sono dotati, tuttavia è da credersi quasi moralmente certo che la maggior parte converrà in farla, e quindi con molta sicurezza si può prevedere dal savio politico che cosa accaderà in quella nazione. E questo è tutto il fondamento ed il processo della *politica previdenza*.

Questi oggetti poi, di cui si serve l'attività dello spirito umano in bene o in male della società, sono le *proprietà* e i *diritti*, e più generalmente tutto ciò che può essere riguardato dagli uomini, o con verità o colla opinione, per beni e per mali, per cose desiderabili o temibili.

Per le quali cose, lo spirito umano tiene doppia relazione con questi oggetti, che considerati in sè stessi sono indifferenti, e possono servire sì a bene che a male della società.

La prima relazione è quella come abbiamo detto, della padronanza che ha esso spirito sopra questi oggetti; e dee la politica, accompagnata certamente dalla morale, insegnare il modo di adoperare questi oggetti favorevolmente, anzichè dannosamente alla società.

La seconda relazione poi consistendo nell'influenza che esercitano alla lor volta questi stessi beni sullo spirito umano (i quali, posseduti in maggiore o minor quantità, o collocati in diverse posizioni, se non lo sforzano, lo persuadono tuttavia ad una parte più tosto che ad un'altra), dee in secondo luogo la politica scienza trattare di questi oggetti, e sciogliere il seguente problema: « Trovare nella società la quantità e il collocamento migliore di quegli oggetti che possono acquistare nell'animo dell'uomo opinione di bene o di male, acciocchè muovano le volontà in modo, che cospirino all'esistenza e potente vita della società ». E questo problema è più strettamente politico dell'altro, che cerca il modo d'ammaestrare lo spirito de' membri sociali a dirigersi socialmente; e mentre quello non può disunirsi dall'etica, quando questo non parla che di fatti esterni, e di forze che operano bensì sullo spirito, ma prescindendo dal considerare la sua libera energia, e considerandosi più tosto lo spirito da parte della sua passività.

Finalmente l'*oggetto* di queste volontà cospiranti che operano o spontanee, o mosse e rinforzate da' mezzi esterni, è il compaginamento od ordinamento sociale. Dee adun-

que il filosofo politico sciogliere, rispetto a questo, un terzo problema: « quale sia l'ordinamento sociale, che, considerate tutte insieme le circostanze immutabili, e specialmente le naturali, possa dare alla società una più vitale e durevole sussistenza. »

Riassumiamo. Bisogna adunque, che, poste in collisione e distrutte scambievolmente tutte le contrarie *volontà* dei membri sociali, ne resti pure una soprasussistente in favore della società stessa, che si possa dire (appunto perchè sovrasta) volontà del corpo sociale:

Bisogna che tutte le cose, le quali hanno presso l'uomo opinione di bene o di male, e che perciò influiscono sulla volontà e sulle azioni del corpo sociale, distrutte tutte le particolari azioni contrarie, agiscano con un' azione soprastante su questa volontà sociale, e la inclinino favorevolmente al bene della società, e insieme la rendano atta ad operare con effetto all'esterno:

Bisogna finalmente, che queste cose, le quali mediante l'energia dello spirito, operano sullo stesso corpo sociale, e che sono il mezzo fra lo spirito dell'individuo e la società, esercitino un' azione favorevole anzichè sfavorevole alla sua esistenza, o in altri termini, che migliorino, anzichè peggiorino la *costituzione* dello stato.

CAPITOLO XIV.

TRE SISTEMI POLITICI ESCLUSIVI E PERCIÒ DIFETTOSI: COME LA VERA POLITICA ABBRACCI NEL SUO CALCOLO TUTTI GLI ELEMENTI.

Or dai tre elementi delle *forze sommarie* distinti nel capitolo precedente, trassero origine tre sistemi politici, o più tosto tre modi di trattare la politica scienza.

Molti autori avendo esclusivamente considerato l'importanza, che il corpo sociale abbia quella che noi chiamiamo una *volontà positiva favorevole*, si applicarono principalmente ad insegnare il modo di dirigere la pubblica opinione; e appartengono a questa classe tutti i *politici-moralisti* d'ogni genere.

Vi ebbero degli altri, che non dando troppo peso direttamente alla forza di opinare, fermarono la loro attenzione esclusivamente sopra tutto quello che è esterno all'uomo, e furono principalmente solleciti di trattare quanto s'appartiene alle ricchezze e alle industrie meccaniche: spettano a questa classe i *politici-economisti*.

Finalmente vi furon degli altri, che non considerarono se non come argomenti accessori alla politica scienza l' *opinione* ed i *beni esterni*, dandosi ad esaminare con preferenza l' organismo stesso della macchina sociale, l' equilibrio de' diversi poteri che la compongono, la forza interna ed esterna che ne risulta dalla varia loro composizione; e a questi si dà il nome di *politici in senso stretto*.

Ma dopo quello che noi dicemmo, non può esser difficile accorgersi, che la scienza sociale non sarà giammai completa, fino a che gli scrittori si fermino a considerare con ingiusta parzialità una di queste tre grandi parti, negligentando di portare la loro attenzione sopra le altre due: e fino a che non considereranno quelle parti non pur prese separatamente l'una dall' altra, ma ben anco tutte e tre insieme ne' loro rapporti, nella loro unità di fatto.

E di vero: abbia un governo a fare certo provvedimento. Dovendo egli conoscere, prima di farlo, se quel provvedimento sia, o no, opportuno rispetto alla modificazione che indurrà nello spirito pubblico, che considerazioni, a rilevar questo, farà? Certo, per approvarlo non basterà a quel governo, ov' egli sia savio, il conoscere, che con quella disposizione si ammigliori lo spirito di un certo numero, o di alcuna classe di persone: da questo solo non potrebbe conchiudere ancora che quella disposizione fosse veramente utile: viceversa, non gli basterà per riprovarlo il sapere, che egli peggiorerà lo spirito di un certo numero, o di una classe di persone. Acciocchè possa formarsi un assennato giudizio intorno quel provvedimento, è mestieri presentare la que-

stione in quest' altro modo: « Dimandasi, se facendo il provvedimento, di cui tratta il discorso, diverse impressioni sopra diversi spiriti, cioè sopra alcuni facendo un'impressione favorevole, sopra altri sfavorevole, si possa calcolare con probabilità che la somma di tutte queste impressioni sia per risultare buona o cattiva, cioè se in complesso lo spirito pubblico rimanga ammigliorato o peggiorato. » Di più, quando dal proposto provvedimento si può aspettare un effetto anzi cattivo che buono sullo spirito complessivo della società, resta ancora a dimandarsi, « se questo provvedimento si renda necessario per cansare un male maggiore, sicchè, ommettendolo, in luogo del male che egli produce, si debba attenderne un altro maggiore. »

Ogni questione adunque in politica è complicata, è superiore alle forze comuni: mentre si tratta sempre non già di rilevare un bene ovvero un male particolare; ma si tratta di fare il calcolo di un bene o di un male generale. Egli è qui, che s' intende la temerità di tanti privati giudizi; come pure la fallacità di quasi tutti que' lamenti che si portano sopra interessi particolari.

Così pure non si potrà giammai stabilire politicamente in massima generale, e come si vuol dire *a priori*, « se, a ragion d' esempio, debba il governante far uso della severità e del terrore contro certe qualità di rei; » poichè questo terrore può essere utile in particolare, e dannoso in generale, ovvero utile in generale e dannoso in particolare, secondo l' estensione della depravazione, secondo il grado della rozzezza o della coltura della nazione, e secondo altre molte circostanze che stanno in fatto, e che mancano nella questione astratta. Lo stesso dicasi di altri mezzi influenti sugli spiriti, de' quali non si può giudicare mai, se sieno opportuni o no, a meno che non si conosca lo stato *reale* della nazione; il quale stato reale è la base salda, sulla quale si può calcolare l' effetto generale probabilmente buono o cattivo che dee risultarne, o pure meno cattivo dell' effetto aspettatosi dall' ommissione de' detti mezzi.

Or il medesimo ragionamento si applichi alla proprietà, al potere e a tutti gli altri beni esteriori; e troverassi, che ogni questione politica riguardo ad essi si dee ridurre ad un calcolo generale del buono o malo effetto che produr possa ciò che intorno a quei beni si vuole determinare. Tutto si riduce a sapere, « se quella modificazione, che si porta nella distribuzione della ricchezza, ovvero della potenza, ovvero di altri beni col provvedimento che si discute, sia di tal modo, che nel calcolo generale riesca anzi utile che dannosa. » Qualsiasi sistema, cominciando da quello di una distribuzione equabile delle proprietà, fino a quello che di tutte le proprietà attribuisce il dominio diretto al Sultano, può avere un lato comodo e un lato discomodo; e il difetto di quasi tutti gli scrittori della politica scienza consiste nel rilevare o i pregi o i difetti de' sistemi da essi vagheggiati, senza occuparsi a fare un bilancio di quanto abbia ciascuno di comodo e di discomodo, per vedere alla fine del conto quale fra tutti, in queste e quelle circostanze determinate, dia un più vantaggioso risultamento, non già qual sia tale, che alcun difetto non abbia, e contenga ogni pregio.

Il *perfettismo*, cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione, è un effetto dell' ignoranza. Egli consiste in un baldanzoso pregiudizio, pel quale si giudica dell'umana natura troppo favorevolmente, se ne giudica sopra una pura ipotesi, sopra un postulato che non si può concedere, e con mancanza assoluta di riflessione ai naturali limiti delle cose. In certo ragionamento, io parlai del gran principio *della limitazion delle cose*, e ivi dimostrai, CHE VI SONO DE' BENI, LA CUI ESISTENZA SAREBBE AL TUTTO IMPOSSIBILE SENZA L' ESISTENZA DI ALCUNI MALI (1); e che la stessa Provvidenza divina, sebben sapientissima e onnipotente, è necessitata da questo eterno principio ontologico; è necessitata cioè a calcolare l' effetto totale de' beni e de' mali insieme incatenati, e a per-

(1) *Saggio sulla divina Provvidenza nel governo de' beni e de' mali temporali*, inserito negli *Opuscoli filosofici*, Vol. I, facc. 117. Milano 1827.

mettere de' mali perchè traggono seco de' beni maggiori, come pure a non produrre fra tutti i beni possibili se non quelli che non occasionino maggiori mali o non impediscano maggiori beni. Per questo modo, ritenuto fermissimo il principio, « che l'esistenza di un bene impedisce talora *di necessità* quella di un altro maggiore, come pure che l'esistenza d un bene ha sovente connessa l'esistenza di alcuni mali, come l'esistenza di un male ha connessa quella di alcuni beni, » apparisce, che tutta la sapienza del governare degli uomini non può che imitare la sapienza di Colui che regge dai cieli l'universo intero, non può che mirare ad ottenere il maggiore effetto buono *ultimo*, o sia totale, fatta la ragione tutto insieme e de' beni e de' mali che a produrre quell'effetto di bene massimo sono concause indispensabili. Che se noi esprimiamo i beni mediante il numeratore, e i mali mediante il denominatore, non consisterà già la savienza governativa in accrescere solo il primo o in diminuire solo il secondo, ma bensì in provvedere, che crescendo il primo, il secondo non cresca ancor più, o viceversa, di guisa che non avvenga mai, che minuendosi troppo il secondo, scemi anche il primo per natural conseguenza, e si diminuisca così anzichè s'accresca il valore della frazione intera (1).

Quello che si dice dello spirito pubblico e della quantità e distribuzione de' mezzi esterni, si dica altresì delle diverse maniere dell'organismo e compaginamento sociale, e delle diverse sue parti, che sono gli oggetti sopra i quali va ultimamente a cader l'azione delle due furze precedenti.

Tutto l'avvedimento starà in provvedere, che mentre si studia di rendere migliore in qualche parte questo organismo o compaginamento, non lo si danneggi in qualche altra più essenziale; e che in somma si miri nel ben generale di tutta la macchina, senza fermarsi con soverchia parzialità a qualche sua parte.

Ma non basta ancora: quello che noi abbiamo detto di ciascuno di questi tre sistemi di forze, cioè dello *spirito pubblico*, dei *beni esteriori*, e del *compaginamento sociale*, bisogna che lo diciamo di tutti e tre presi insieme: conciossiachè sono quasi tre ruote, sopra le quali volge la sociale fortuna degli uomini: l'una influisce sull'altra; l'una ritarda od accelera, collide od aiuta all'altra: nessuna è così indipendente, che non debba fare degli scapiti nella sua azione per amore delle altre due, se pur si vuole l'armonia ed il soave andamento del tutto: in una parola, lo stato e il movimento di ciascuna delle tre ruote dee essere accordato collo stato e col movimento dell'altre due, anche a costo che ciascuna perda alquanto della propria azione. E non si è veduto più d'una volta, la soverchiante prosperità fisica di una nazione essere stata cagione del suo corrompimento e della sua distruzione? Non è dunque se non fallace al sommo il concetto di quelli che limitano i loro pensieri a qualche bene particolare della nazione, e non fanno entrare nel calcolo tutto il resto.

Concludiamo: la regola della sostanza e dell'accidente si trasforma qui nella regola che prescrive a' savî governi di avere una mente complessiva, che « tenga in veduta il bene del tutto, e non solo quello della parte. »

(1) Per quelli che hanno qualche nozione di matematica si renderà ancor più preciso il pensiero che io voglio esprimere, segnando i beni ed i mali con due incognite, il cui rapporto trovisi determinato da una loro funzione qualsiasi. Questa formola adunque $f(x, y) = 0$, dove l'x può esprimere il bene, ed y il male, contenendo tutte le equazioni possibili, nelle quali entri l'x e l'y, rappresenta altresì ogni possibile rapporto fra queste due quantità, e per conseguente tutte le leggi del loro crescere e del loro decrescere relativo.

CAPITOLO XV.

FORMOLA UNICA A CUI SI RIDUCE OGNI PROBLEMA POLITICO: NECESSITÀ DELLE STATISTICHE, E PRINCIPIO RETTORE SECONDO IL QUALE ESSE DEBBONO COMPILARSI.

Dalle osservazioni che abbiam fatte si trae questa conseguenza, che tutta la scienza del governare non è altro che un continuo problema dei massimi e dei minimi, in cui sempre si cerca di rinvenire qual sia il massimo bene risultante da un mescolamento di beni e di mali crescenti e decrescenti con certe leggi.

Perchè poi questo calcolo non si può fare se non dopo conosciutosi il valore di tutti i termini che lo compongono; perciò in luogo di declamazioni insulse, o di vaghe e parziali considerazioni, sarebbe al tutto desiderabile che gli scrittori politici si occupassero a rilevare lo stato morale, intellettuale e fisico de' popoli con esattezza, e principalmente a ridurre in tavole esatte le *proporzioni* de' loro beni fisici in sè, e nel loro compartimento la mutua loro azione, e l'azion loro in sul tutto sociale, e così pure i *sintomi fisici* del loro stato intellettuale, e delle lor condizioni morali: e questo dee essere il *principio rettore* nella formazione di statistiche veramente politiche, e, se si vuol nominarle col Romagnosi, civili. Ognuno ben s'accorge, come delle statistiche aventi per fine il calcolo complessivo delle forze politiche a fine di rinvenire il grado della vita sociale, o sia la vera potenza interna, nella quale sta la sussistenza della società, sarebbero tutt'altro che una semplice « descrizione economica delle nazioni (1), » come sono state fino al presente le statistiche comuni.

Sarebbe medesimamente desiderabile, che si rigettasse come inutile e anche pernicioso qualunque sia libro politico, il quale non riducesse la questione che prende a trattare al suddetto problema generale.

(1) È questa la definizione che dà il Gioia della statistica (*Filosofia della statistica* T. I, Discorso elementare). Il Romagnosi nel concetto che si fece della statistica si è sollevato alquanto più su; almeno quanto al *metodo*; perocchè quanto all'*estimazione* degli elementi che entrar debbono in una statistica, non può avvenirsi ad un giusto criterio uno scrittore che prende per base la dottrina de' filosofi sensisti e degli utilitari, e che dichiara « l'apice della vera civiltà degli umani consorzi « consistere nella libera ed assicurata *economica* concorrenza » (*Sulla crescente popolazione*, Memoria di G. D. Romagnosi, Milano 1830). Per qualunque importanza si voglia dare alle cose economiche, non sarà mai vero, che in un punto di *economia* consista l'apice degli umani consorzi. Il merito adunque di Romagnosi appartiene incontrastabilmente al *metodo*, non alla *cosa*. E qual è questo pregio, che noi riconosciamo ne' concetti di Romagnosi intorno alla statistica, relativo al metodo? Questo, che il Romagnosi ha una veduta più complessiva di quelli che il precedettero, ch'egli sente il bisogno di abbracciare tutti gli elementi, di calcolarli tutti. Prendiamo a conferma di ciò la descrizione che egli fa della potenza politica di uno Stato: noi vedremo agevolmente, ch'egli si industria di raccogliere tutti gli elementi di questa potenza. « La potenza politica di uno Stato, dice, consiste in « quel grado di *coltura*, di *patriottismo*, di *popolazione* in un paese adatto a convivenza, e in quella « unione di mezzi derivanti da queste cause, per cui debba nascere naturalmente la comune sicurezza « e soddisfazione di un popolo vivente in società politica » (*Questioni sull'ordinamento delle statistiche*, Questione VI). Qui si sente uno scrittore, che si sforza di abbracciar molto nelle sue frasi. A malgrado di tutto ciò, egli è ancora evidente, che questi tre vocaboli di *coltura*, di *patriottismo* e di *popolazione* hanno un significato troppo vago a indicare con precisione gli elementi della potenza interna d'una nazione; perocchè non ogni *cultura* rende più robusta la nazione: il *patriottismo* dee essere illuminato; e la *popolazione* dee essere non solo proporzionata a' mezzi di sussistenza, ma uniforme e concorde. Sicchè non bastano le tre cose che Romagnosi accenna in un determinato *grado* a formare una soddisfacente e sicura convivenza; ma oltre il *grado*, convien notare la *qualità* di tali cose. Oltracciò, data la comune sicurezza e la soddisfazione del popolo, la potenza interna sarà maggiore o minore secondo l'organismo più o men forte, le ricchezze maggiori o minori e più o meno disponibili dal governo, l'abilità di uomini grandi di cui sia la nazione fornita, ed altre circostanze molte. Finalmente il Romagnosi ommette del tutto la forza dei principj morali, che è somma, e che non è sempre in ragione della coltura, del patriottismo e della popolazione: ed ora son più freschi e attivi nelle menti, or più languidi e inefficaci. Riman però vero sempre, che « la potenza si deve considerare come un prodotto solidale ed unico di tutte le cagioni cospiranti ed associate, » come dice assai bene il medesimo Romagnosi (Ivi).

Sia pur libero a tutti il dare delle soluzioni particolari al problema; ma ognuno sia legato alla forma: poichè se la proposizione è ben posta, l'impotenza degli scrittori dà tosto nell'occhio, e i sofismi subitamente appariscono. Gl'inganni non si tessono agli orecchi de' popoli se non mediante declamazioni e diatribe con idee vaghe, e sopra parziali questioni politiche, senza che sia proposto giammai il gran calcolo del tutto, ed eseguito.

Un sì fatto calcolo suppone che la società sia, per esprimermi con una similitudine siccome un gran corpo irregolare, del quale si tratta di trovare il centro di gravità; cioè il punto dove tutte le forze, dopo essersi in parte vicendevolmente distrutte, vanno unicamente a portare la loro azione cospirante; e di provvedere che questo centro non cada fuor della base.

Ma il trovare questo centro di gravità, il fare questo calcolo complicato, vòlto a scoprire qual sia la forza residua prevalente, è quello che si trascura, o è quello che spesso si tenta in vano, o si tenta sbagliando il computo.

Indi la ragione perchè la teoria trovasi così di frequente in contraddizione colla esperienza. Il *fatto* dell'esperienza è il risultamento di tutte le forze reali agenti insieme, sebbene in direzioni diverse; è il risultamento in somma di tutto ciò che è, e che opera nella natura. La *teoria* all'incontro non è che il prodotto di quelle idee, ben sovente incomplete, parziali, accidentali, che nella mente umana quasi a caso ravvolgonsi. Niente nel fatto opera separatamente, ma ciascuna parte in connessione col tutto: nella mente si trascura facilmente l'una o l'altra, o molte di queste forze, e quindi il prodotto che n'abbiamo torna fallace.

La conchiusione che di tutto ciò si dee fare è manifesta. Non basta che in una dottrina politica si discuopra un difetto, per rigettarla; non basta che vi si discuopra un pregio, per ammetterla; bisogna, confrontata con tutte l'altre, rilevare se nella pratica quel difetto sia forse il menomo dei mali possibili, ovvero se quel pregio sia con de' mali assai maggiori mescolato. Quando alcune instituzioni dimostrano qualche lato debole o difettoso, non bisogna tantosto dannarle: bisogna piuttosto vedere se quelli sieno difetti necessarî.

E così appare, che la regola « dell'esistenza e dell'abbellimento, » quella « dell'essenza e dell'accidente, » e finalmente quella « del tutto e della parte, » non sono che la massima stessa proposta in modi diversi; quella massima, che viene anche espressa in molti adagi, o sentenze comuni come sarebbe, ***Divide et impera***, o quella, ***Concordia parvæ res crescunt***, o simiglianti.

CAPITOLO XVI.

CIÒ CHE FORMA IL SOSTANZIALE DELLA SOCIETÀ MUTA DI LUOGO, E CON QUAL LEGGE.

Le cose ragionate fin qui sembrano piane e indubitabili.

Perocchè non è difficile ad intendere, come la vigoria di uno stato si debba desumere dal calcolo di tutte insieme le forze, che nel loro effetto ultimo composto o cospirano a renderlo vigoroso, o a distruggerlo; oppure si annullano, attesa la collisione di esse quinci e quindi uguali, lasciando lo stato in un pienissimo affievolimento.

Non è difficile del pari a convincersi, che nell'accrescere questo effetto totale composto di tutte le forze influenti, in quanto è favorevole alla esistenza sociale, consiste la suprema regola del governare.

Ma il difficile sta poi nell'eseguire questo calcolo complicatissimo: sta nel valutare con accortezza le singolari forze, molte delle quali operano sordamente, secretamente, e però sfuggono agevolmente all'osservazione de' più sagaci: nell'associarle finalmente queste forze, e nel calcolare gli effetti delle varie loro congiunzioni.

Or egli è qui a farsi una nuova ricerca, che sommamente agevolar potrebbe un calcolo così rilevante, ed è questa: « Cercasi, se ne'diversi stati della società vi abbia qualche forza speciale prevalente sopra le altre: di maniera che basti tener conto di essa, perchè la società sia salva; eziandiochè si trascurino le altre, come infinitamente piccole rispetto a quella: e avendovi questa forza (dove giace per conseguente la sostanza) se ella sia sempre la medesima, o se cangi per così dire di luogo secondochè la società stessa cangia di stato. »

Ognuno sente come sia grave una tale questione, e quante osservazioni, quale studio sulla storia delle diverse società umane, e quale penetrazione essa addimandi.

È da'fatti della storia sommessi al calcolo, che si dovrebbe cavare una dimostrazione di questo vero, che « in varî stati della società v'ebbe una forza prevalente, e che questa subì variazione di luogo ora trovandosi in uno elemento sociale, ora passando in un altro: » converrebbe rilevare di più mediante i fatti, « in qual ordine si succedano questi diversi elementi sociali, ne' quali trapassa mano in mano la forza prevalente; » e secondo l'ordine di questi elementi, che l'un dopo l'altro prevalgono, fissare una di quelle grandi leggi dell'andamento sociale che determinano la serie degli stati diversi e progressivi, ai quali viene la società, considerato il suo moto sotto questo rispetto particolare.

Non è questa certamente investigazione di tal natura, che possa essere nè pur tentata in un breve scritto, come è il presente, nel quale ci siam proposti di toccare solamente di volo le materie che s'attengono alla ricerca generale « della cagion sommaria del cadere e dello stare delle società. » Ma tuttavia anche di questo nuovo problema faremo qualche cenno.

E questo cenno sarà una considerazione del mutar di luogo che fa la forza prevalente negli andamenti successivi delle società civili cristiane. Ciò che sono per dire verrà anco d'illustrazione a quanto prima ho detto circa le cristiane società: cioè esser queste destinate a non perir mai interamente; solo a soggiacere a delle scosse, e a de'morbi più o men gravi, da'quali poi, vinti, rinvengono, ripigliando miglior salute e cera di prima; accidente che dissi compirsi solitamente nel corso di tre generazioni. Quello che dirò ora proverà di più un costante progresso nelle cristiane società.

In tutta la storia antica non v'ebbe forse mai caso, che la società civile in Europa venisse urtata di più impeto, che nel secolo scorso; e a molto minore assalto ogni antica società sarebbe perita.

I primari fondamenti del viver sociale furon presi di mira. Il secolo XVIII è un secolo di dottrine materiali. Abbandonate, vilipese, e quasi annientate le scienze che riguardan lo spirito, egli s'è tutto applicato esclusivamente a coltivar quelle che riguardano la materia. Tutto ciò che s'attiene alla quantità, fu con incredibile ardore studiato; e le matematiche, e l'arti meccaniche, e tutto ciò che spetta a'mestieri, a'commerci, alle manifatture, fece indubitatamente un pronto e maraviglioso progresso. Ma tutto questo non è che un *accidente* della felicità de'popoli. La materia è soggetto di divisione, all'opposto dello spirito, che riduce tutte le cose ad unità; e nell'unità solo sta la forza, sta il vero potere sociale. La materia è oggetto esterno, superficiale, mentre lo spirito è soggetto interno e fondamentale, e dentro ad esso solo sta la vera soddisfazione, da di fuori viene l'inquietudine ed il bisogno.

Però il secolo di tutti più colto quanto alle cognizioni materiali e accidentali, fu veduto smarrire interamente di vista i principî stessi, gli elementi stessi del viver civile e quelli che dovevano difendere la società così fieramente assalita, commettere i più grossolani errori; non pensare essi punto alla sostanza, essere immensamente solleciti degli accidenti, non badare al tutto, ma alla parte.

La Francia sola spiegò per un momento una energia reale, perch'ella teneva parte d'assalitrice: assaliva veramente essa sola tutti gli stati europei e tutte le loro instituzioni. Questi trovava assai deboli alla difesa, come quelli che aveano obbliate le

ragioni onde erano stati così costituiti: non sentirono essi, se non assai tardi, che in quella lotta non si trattava di perdere delle abitudini inutili e delle rancide costumanze; trattavasi di perdere tutto, l'esistenza. Perciò contro la nazione assalitrice di tutto ciò ch'era antico, procedettero lenti e male accordati i capi de' governi; e all'esistenza che pericolava, non osservandolo essi, preferirono qualche vista commerciale (1). « Ximenes e Richelieu, osserva un assennato scrittore, avrebbero recati i loro sguardi « sulla rivoluzione, che facevasi dentro gli spiriti: ma gli amministratori d'Europa, « occupati unicamente, come il loro secolo di fabbriche, di banche, di abbellimenti, di « arti, di strade, delle *cose* finalmente più tosto che degli *uomini*, non videro nella « francese rivoluzione che una grande lotteria, nella quale gli stati vicini avevano a guadagnare; i deboli, senza arrischiar nulla; i forti in proporzione della loro massa (2) ».

Tuttavia venute le cose allo stringere, toccate le conseguenze del rovesciamento delle antiche basi, molti si riscossero quasi da un sopore profondo; perciocchè egli è appunto allora quando pericola l'esistenza, come già dicemmo, che nelle nazioni cristiane risvegliansi dal sonno molti individui, e traggono fuori una forza intellettuale e morale nascosta, che raffrena il cieco andamento delle moltitudini. In questo tempo adunque cominciasi a riflettere, si cessa dal perdersi leggermente dietro cose accidentali; cercasi alla fine una forza sostanziale, la qual sostenga la società: questa la si cerca da per tutto, negli uomini, nelle cose, nei principî; ma si va a tentone per rinvenirla.

Ora dunque che avvenne? Diamo un'occhiata indietro una quarantina d'anni: la trovarono questa forza? Dove la trovarono? Il primo pensiero che cadde nella mente, e che suol sempre cadere quando cercasi un rinforzo allo Stato, è quello della *forza* bruta: tanto più, che in questa sola confidano gli assalitori, i quali sanno troppo bene, che « bisogna essere ben armati agl'innovatori, e che per condur bene l'opera loro, « bisogna che possano forzare, anzi che pregare (3). »

E bene, la società ebbe degli uomini che vennero in serio pensiero di lei: ella ebbe anco della forza bruta, a cui questi uomini ricorsero. Ma bastò egli tutto ciò? Bastano uomini e cose in tutte quelle lotte, nelle quali combattono solamente gli *uomini* e *le cose*, e non entrano i *principî*. Cioè fino a tanto che il mondo si trova in un certo stato di rozzezza, non pensa egli punto di far mutazioni ne'suoi *principî*: tutti, amici e nemici, gli ammettono senza controversia, li rispettano: allora è il tempo in cui ogni battaglia, come dicevamo, si fa tra gli uomini e tra le cose. Ma mutino le circostanze; vengano ad essere tratti in movimento gli stessi principî; venga messo in questione tutto, tutto rivocato in dubbio, come si fece appunto nello scorso secolo: allora indarno si calcola o sulla sola prudenza degli uomini, o sul solo numero delle fisiche forze: il governo non può più sperare con questi soli mezzi una reale prevalenza; non sono più questi gli elementi che veramente pugnano fra di loro: perocchè è entrata in campo una *forza superiore* ad essi, che dispone a suo grado sì degli *uomini* che delle *cose*, e ciò sono i *principî*; i quali seminati nelle menti, di là signoreggiano l'uomo, e mediante l'uomo signoreggiano le cose dell'uomo. In questo stato, e fu a'nostri giorni, quella forza che anticamente era *sostanziale* diviene *accidentale*.

Quindi si hanno a distinguere, nelle vicissitudini del mondo fin qui passate, tre tempi.

Il tempo in cui dominava quasi sola la *forza* fisica, e consisteva allora in essa la sostanza: quale prevaleva per robustezza o per armi, tale soprastava.

(1) Quando il Gran Duca di Toscana nel 1795 mandò il Carletti in Francia a conchiuder la pace, abbandonando la causa comune de' Principi italiani e di tutta Europa pel timore di una interruzione temporanea del commercio, i popoli « si rallegravano grandemente. Massime i Livornesi « per l'abbondanza de'traffichi, e con somma lode celebrarono la sapienza del Gran Duca Ferdi- « nando, il quale non lasciatosi trasportare dagli sdegni d'Europa, e solo alla felicità de'sudditi mi- « rando, aveva loro quieto vivere e sicuro stato acquistato ». Botta, *Ist. d' Ital.* Lib. V.

(2) Bonald, *Discours politiques sur l'état actuel de l'Europe*, § 1.

(3) Machiavelli, *Del Principe*, cap. VI.

Ben presto la sottil *prudenza* e l'astuzia, specialmente mediante le ricchezze (1), venne a valere assai più della forza; ottenendosi maggior effetto da una forza minore, ma ben diretta, che da una maggiore senza direzione. In questo stato di cose la fisica forza si rese accidentale, e non fu più il *massimo* potere; ma divenne il massimo e sostanzial potere l' acutezza e destrezza dello spirito: la prevalenza passò dalle *cose* agli *uomini*.

Venendo poscia innanzi i tempi, l'esperienza dimostrò, che nulla vi avea di più incerto, e però nulla di più debole della umana prudenza e della particolare astuzia; perocchè non si potea trovare un uomo tanto astuto, che non ne sorgesse un altro ancora più astuto di lui, o che non fallisse in suo avvedimento; ed oltracciò questa prudenza ed astuzia, nella quale il dominio delle cose s'era messo, venendo distribuita a caso dalla natura, non potea esser che una fonte perpetua di agitazioni e di mutazioni: e ciò principalmente dovette chiaramente apparire, quando, le cognizioni essendosi rese comuni, ciascun uomo ebbe il campo di sviluppare l'ingegno, e di correre la sua giostra. Quinci fu, che si vide aperto il bisogno, per aver sicure le proprietà grandi e piccole, non più di abbandonarsi ai mal sicuri partiti del subdolo ingegno: di che in tutto il mondo già si trovava tale un soverchio, che soprabbasta a fare che nulla se ne concluda, fuori che un perpetuo mentire, e un perpetuo distruggersi. Apparve così la bella necessità di convenire finalmente ne'*principi morali*. In tal modo fu appunto che Iddio condusse gli uomini soavemente, e per la forza del proprio interesse, a farsi ossequiosi alla *verità*. E, checchè trovino da censurare i mal soddisfatti sulle qualità del diritto ricevuto, egli dee essere però certo e indubitato per tutti i partiti ugualmente (essendo pur il fatto solennissimo), che non s'è veduto giammai come ne'tempi nostri un più ammirabile accordo di principi potentissimi, i quali dichiarassero di riporre tutta la loro fidanza e la propria gloria in comuni principi di giustizia, di fede e di religione; la quale da'suoi nemici ritrasse questo solo danno, che un concorde giudizio de'sommi monarchi d'Europa la proclamasse unica tutrice degli stati, ed unica autrice della pubblica felicità (2).

(1) Il signor Carlo Dupin, nella sua opera *Forze produttive e commerciali della Francia*, propone siccome un criterio sicuro a estimare la potenza delle nazioni il numero e la misura *delle forze produttrici e commerciali*. Questo è vero parzialmente; cioè egli è vero per la seconda delle tre età degli stati da noi distinte: poichè nella seconda età prevalgono le *ricchezze* alla *forza*, essendo l'età dell'ingegno e della prudenza degli uomini, e non più l'età delle cose. Ma un tal criterio del signor Dupin non reggerebbe poi alle prove, quando si volesse applicare per esempio a'Romani nel più bel tempo della Repubblica; perocchè quel tempo apparteneva alla prima delle tre età, quando la *forza* prevale alla *ricchezza*: ovvero quando esso si volesse applicare alla terza età, nella quale prevalgono i principi morali; età in cui speriamo di esser noi finalmente entrati. E qui di passaggio osserverò, che queste tre età che io distinguo delle *cose*, degli *uomini* e dei *principi*, hanno le loro proprie *statistiche*. Quanto alle statistiche della prima età, il loro *principio rettore* è il calcolo della forza prevalente, consistente nelle *forze* fisiche (popolazione, armata ecc.): le statistiche della seconda età debbono avere un principio rettore più alto, che oltre le forze fisiche, calcola le forze intellettuali, e massime le *produttrici* e *commerciali*. Ma finalmente le statistiche della terza ed ultima età si elevano alla dignità di statistiche morali: il loro *principio rettore* è assai più sublime e più ampio che nelle due precedenti; si fa in esse il calcolo di tutte le altre forze in relazione colla forza de'*principi* che muovono e gli uomini e le cose: tutto in queste statistiche vi è completo, vi è unificato. Tali sono le statistiche che si debbono compilare ai nostri tempi.

(2) Ecco al proposito la stessa osservazione fatta da un autore recente. « Oltre all'opposizione « popolare, che i Sovrani dovevano paventare in casa propria, gli avvenimenti de'dieci ultimi anni « avevano fatti conoscere i vizi inerenti alle coalizioni, e la loro insufficienza in circostanze così straor- « dinarie. I gabinetti che sostenevano l'antico diritto delle genti in Europa, avevano anche conser- « vato le antiche loro abitudini. Essi riponevano la perfezione della diplomasia nella destrezza, e si « sarebbero vergognati di non avere sempre da'ripieghi secreti, e di non tendere a de'fini più lontani « di quello per il quale s'adoperavano apertamente. Il sistema dell'equilibrio chiamava gli Stati a « guardarsi mutuamente con sospetto: delle piccole astuzie, messe in opera per celare alle altre po- « tenze le proprie mire d'ingrandimento, erano fino a un certo punto innocenti in un'epoca sì pacifica « come quella che precedette la rivoluzione; non poteva la cosa essere mai di grande importanza. « Tutto s'era già trasformato, e pure non era ancora possibile convincersi, non trattarsi ormai del più

Così è: gli uomini vengono cacciati dall'ultimo supremo Provvisore, che fissò leggi a tutti gli enti, verso la *verità*.

Nel quale progresso di cose si veggono bene fermati, come facevamo osservare, tre tempi: ai quali se noi porremo mente, considerandoli siccome tre gradi, onde se n'è venuto avanti il genere umano, ovvero siccome tre termini di una serie continua; non ci sarà oltremodo difficile l'indovinare anche il quarto grado, o il quarto termine, al quale sembra avvicinarsi irrepugnabilmente lo stato della umanità. Ben intendo che non tutti divideranno meco questa opinione: ma io la credo non pertanto assai probabile e manifesta.

Conciossiachè progredendo dal riporre il fondamento e la guarentigia della umana società nella *forza*, al riporlo nell'*avvedimento*, e dal riporlo nell'avvedimento progredendo a riporlo ne' *principî* della giustizia e della cristiana religione; si è continuamente passato da una forza meno solida in sè stessa ad una più solida, da una men vera ad una più vera, da una più esterna ad una più interna. Converrà dunque, ecco quant'io fermamente credo, venire anche, nella stessa dottrina della giustizia, da un *diritto* esterno e parziale ad un diritto perfetto, cioè dal *diritto*, alla *morale* presa in tutta la sua estensione; converrà venire a riporre nella VIRTÙ praticata senza limitazione la suprema forza sociale; e nello stesso Cristianesimo converrà ricercarvi finalmente ciò che vi ha di più massiccio, di più compito e più intimo, per affondarvi la tranquillità e il buono stato de' popoli; e questo che sarà mai? Sarà, non se ne dubiti, un ridursi al cattolicismo: sì, al cattolicismo. Si troverà ultimamente, questo solo aver fermezza; questo solo essere una potenza assoluta, perchè questo solo è una religione veramente completa, ed ha de' seguaci pienamente illuminati, e ad un tempo pienamente sinceri: dopo di questo non sarà più altro a cercare di maggior saldezza, se non sia il mezzo di render lo stesso cattolicismo più e più puro nelle menti, più e più profondo ne' cuori, e più e più effettivo nella pratica. Ecco a che si ridurrà la più consumata politica. Le quali cose chiunque si faccia considerando con discreto giudizio, potrà conoscere quello che la prudenza prescriva oggidì a coloro che governano. Perocchè certa cosa a me pare, che quando essi inavvedutamente si contrapponessero a questo natural movimento delle cose umane: quando ricusassero di andare in quell'asilo, dove li caccia una ineluttabile e felicissima necessità; irreparabilmente perirebbero. Vuole adunque la condizione presente de' tempi, che niun badi a perdere qualunque parziale prerogativa o esterno splendore, quando si tratti di conservare l'esistenza: e che con sagacità sappia ciascun giudicare o stolti, o fors'anco rei i consigli di quelli che, lusingando l'umane passioni, vogliono persuadere di far contesa sopra piccioli, avventizî, incerti, o pretesi diritti, in luogo di mantenere i proprî, i maggiori e fondamentali (1).

« e del meno, ma bensì del tutto: che non bisognava pensare a chicchessia fuorchè al comune peri-
« glio, e che una politica veritiera disinteressata e leale poteva sola salvare l'indipendenza d'Europa.
« I vantaggi riportati da una delle potenze collegate eccitava la gelosia delle altre: i rovesci che ne
« colpivano una in particolare erano guardati con indifferenza, e talora con soddisfazione delle sue
« antiche rivali. Il ravvicinamento era accompagnato dalla diffidenza, e la separazione dall'esacerba-
« mento. » *Del sistema continentale.*

(1) V'hanno degli uomini profondamente istruiti dello stato presente delle cose, che nella quiete presente veggono una bonaccia infida, che prepara un'orrenda tempesta. Napoleone certamente appartenne al numero di questi infausti profeti. Se non sono sue parole, tutto dimostra che si possono tenere per suoi sentimenti i *Pensées philosophiques d'un ci devant philosophe souverain*. Ma meno esagerate e più autorevoli sono queste parole: *Si numquam alias, nunc certe pernecessarium est, filii dilectissimi, redire ad cor, facere fructus dignos poenitentiae, et* FUGERE AVENTURA IRA. *Hoc clamant, hoc suadent ipsa, quibus jamdudum premimur, mala, et quae graviora fortasse cervicibus nostris minitantur, nisi resipiscamus, et ad saniora vere redeamus: nam adhuc manus ejus extenta* (Leone XII). È ben da notarsi, che fra tutti i sovrani d'Europa, il solo Pio VI ebbe preveduti e annunziati in tempo i mali imminenti; ma egli non fu udito, non creduto, e gl' increduli n'ebbero la mercede!

CAPITOLO XVII.

CONCLUSIONE.

E detto questo, è tempo di chiudere il nostro breve trattato. E il chiuderò ripetendo, che lo stesso governo della divina provvidenza non seguita altra norma da quella, che noi abbiamo accennato essere il principio supremo degli umani governi, la norma dico del tener salda la sostanza, lasciando andare gli accidenti.

Conviene, a vederlo, gittare profondo uno sguardo per entro la divina economia circa il genere umano. Conviene studiare la storia del regno di Dio sopra la terra, e de'suoi continui e fierissimi combattimenti.

Scorgerebbesi allora il fondamento di quelle due grandi classi in cui la Scrittura santa divide il genere umano, e che chiama l'una de' *figliuoli della luce*, l'altra dei *figliuoli delle tenebre*, cioè di quelli che s'attengono alla *verità*, che è *luce*, e di quelli che aderiscono alla falsità, che è *tenebre*. Iddio sta alla testa de' primi: egli riserba a sè ed a'suoi la cognizione degli *enti per sè* ed il dominio di questi; abbandona agli avversari, che vogliono erigere una potenza lor propria diversa dalla divina, la scienza degli *enti per accidente*, e anche fino a un certo termine la potenza su di essi: egli tien salda la sostanza, abbandonando gli accidenti ai nemici: egli tien la scienza, lascia agli altri la sofistica: egli ha in mano l'esito totale, e i suoi avversari si lusingano sempre per qualche successo parziale: egli l'*effetto*, i suoi avversari la sola *speranza* dell'effetto.

Ecco le due grandi dottrine, ecco i due amori, le due grandezze, le due glorie: l'una fondata sul necessario, sull'indistruttibile; l'altra fondata sull'accidentale, sul variabile, che dà luogo a perpetua illusione, a incessante menzogna, a continua incertezza, a interminabile distruzione: ecco i due perni di tutto il sistema di Dio: sopra di essi gira l'universo reale, intellettuale e morale. Nell'universo intero non vi sono che due entità, l'una ministra di suprema misericordia, l'altra ministra di suprema giustizia. Tale intenzione divina nel creare, nel mantenere, e nel governare le cose risplende ovunque, e dimostra e insegna qual sia il primo principio di ogni governazione.

Ed è questa una legge *cosmica*, una legge sì del mondo morale che del fisico: quella legge stessa onde è indistruttibile l'elemento della materia a malgrado di tutte le permutazioni di forma a cui possa assoggettarsi con tutti i mezzi della meccanica e della chimica: quella legge per la quale dalla corruzione d'una cosa ne nasce immediatamente un'altra senza che ne perisca mai la base; legge che frena l'audacia del genere umano, che mette un termine fisso agli spumanti flutti di questo oceano tempestoso; legge onde si conserva tutto che entra a formar parte dell'ordine universale, e tutto perisce quanto tenta di perturbarlo: legge che conferma il detto di un pensatore sublime, « i principi del cristianesimo non esser altro che le leggi del mondo divinizzate (1). »

(1) De Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, IX Entretien.

LA SOCIETÀ

ED

IL SUO FINE

LIBRI IV.

LA SOCIETÀ ED IL SUO FINE.

La Filosofia applicata alla Politica si solleva a investigare que' principî immutabili, universali, da'quali aiutata la mente del savio, giudica rettamente di tutto ciò che può influire a bene o a male della civil società.

Questi grandi principî, che dirigono il giudizio de'sapienti in valutare il valore di qualsiasi cosa che abbia virtù di modificare lo stato del corpo sociale, furono da noi appellati *criterî politici* (1).

Ogni cosa che vale a cagionare qualche modificazione buona o rea allo stato sociale, si può considerare come una forza, che applicata alla civile società, le dà una spinta, movendola o nella direzione del suo legittimo fine, o nella direzione contraria. Nel primo caso ella è benefica, e tende a migliorare la sociale condizione; nel secondo caso ella è malefica, e tende ad allontanare la società dal suo fine, e però ad avvicinarla alla sua distruzione. I gradi di potenza che ha in sè una tal forza sono adunque anche i gradi di valore politico positivo o negativo di essa, cioè i gradi del valore ch'ell'ha a vantaggio del progresso sociale, ovvero del sociale deterioramento.

Quindi è manifesto, che i *criteri politici* di cui parliamo non sono che « altrettante regole, secondo le quali egli è uopo misurare il valore o positivo o negativo di tutte le forze che impellono e muovono la società civile. »

Il saper poi misurare acconciamente le forze che impellono e muovono la società civile, conduce a prevedere fino a un certo segno l'avvenire della società stessa. Dunque i criterî politici contengono nel loro seno l'arte preziosa della politica previdenza.

Oltracciò, le forze che muovono la società, quando sono in potere del governo diventano altrettanti *mezzi* di governare. Dunque i criteri politici sono ancora altrettante regole, secondo le quali si dee misurare il valore de'*mezzi* governativi; il che mostra che questi criteri riassumono in sè stessi tutta la grand'arte del reggere le nazioni.

Noi abbiamo indicato quali e quanti sieno i fonti dai quali scaturiscono i criterî politici, ma non abbiamo mostrata la relazione che hanno fra di sè. Veggiamo adunque qual sia questa relazione, e come avvenga, che tutti i criterî politici derivino da quei quattro fonti che noi abbiamo distinti, e che perciò si possano partire in quattro classi (2).

(1) Ved. la *Prefazione* premessa alla Classe delle *Opere Politiche*.
(2) Ved. la *Tavola della Filosofia della Politica* posta dopo la Prefazione alle Opere Politiche.

La Politica riceve questa definizione: « L'arte di dirigere la società civile verso il suo fine mediante que'mezzi che sono di pertinenza del civile governo. »

Ora questo movimento che si dee dare alla società, dirigendola verso il naturale suo fine, può acconciamente rassomigliarsi al movimento di un corpo, che dal sito in cui egli si trova si vuol rimuovere, e condurre ad un altro; e l'arte governativa può sotto questo aspetto con verità denominarsi una *meccanica sociale*.

Al meccanico che vuol trasportare un masso da un luogo ad un altro è mestieri di riguardare a quattro cose, e ciascuna ben calcolarla acciocchè gli riesca felicemente l'operazione. In prima è mestieri che consideri il luogo a cui gli è imposto di spingere il masso: di poi dee porre attenzione alla natura, alle forme e al peso del masso da trasportarsi; per terzo, gli convien mettere a calcolo le forze delle leve, degli argani, e di tutte l'altre macchine che sono a sua disposizione, e che egli può applicare al masso: finalmente gli è necessario di conoscere a pieno le leggi del movimento. Termine adunque del moto, natura della cosa da muoversi, forze da applicarsi alla medesima, e legge del moto: ecco ciò che studia il meccanico per eseguire l'operazione di cui parliamo.

Altrettante appunto sono le considerazioni che dee fare quella mente che viene incaricata di dirigere la civile società.

Perocchè da prima ella dee conoscere il *fine* legittimo, pel quale la società civile fu instituita, e al quale ella dee essere spinta.

In secondo luogo dee conoscere la *natura* di essa società, la sua naturale costituzione.

In terzo luogo dee calcolare le *forze* che sono atte a muovere la società, e quali appartengano alla natura delle cose, quali all'arte, quali sien quelle di cui il governo debba e possa disporre, quali quelle che entrano da sè stesse a turbare la sua azione.

Finalmente ella dee ancora meditare le grandi *leggi del movimento* o progresso sociale; chè in vano si vorrebbe muovere utilmente la società oppugnando o contraddicendo alle leggi naturali, secondo le quali ella si muove.

Ciascuno può ben accorgersi, che a questi quattro capi, argomenti di altrettante nobilissime teorie, si riduce finalmente quant'è lunga e larga l'arte politica.

E questi medesimi capi sono i quattro fonti di quelle regole supreme costituenti la *logica politica*, secondo le quali si può con giustezza valutare il valore de'mezzi di governo, e che noi *criteri* abbiam nominate.

Poichè le regole di cui parliamo debbon essere de' principî universali, e immutabili; e i principî dotati di tali caratteri non possono avere altrove la loro base che nella natura delle cose, in ciò che è essenzialmente, e però uguale sempre. Ora anco nella società umana, in mezzo a tutte le sue vicissitudini e alle incessanti sue fluttuazioni, si scuopre qualche cosa d'immutabile e di costante: lo si scuopre appunto nel fine della società, nella sua natura, ne'suoi moventi, nelle leggi del suo procedere. Laonde se noi mettiamo da parte ciò che varia nel fine pel quale la società civile è fondata nella sua costruzione, nelle forze che la muovono, e nella serie de'suoi andamenti; e se riteniamo in ciascuna di queste quattro cose solo quello che vi ha d'invariabile e di necessario; noi siamo pervenuti a trovare il fondamento di quegli universali principî che andiamo cercando, coi quali alla mano, possiamo poi far ragione di tutti gli elementi variabili che appariscono negl'infiniti accidenti e rivolgimenti delle politiche società.

Le quali cose era necessario premettere, a fine di render chiaro lo scopo di questo scritto. Egli non è che un frammento della *Filosofia della Politica*, come fu pure un frammento della stessa scienza lo scritto da noi pubblicato prima d'ora col titolo di *Sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane Società*.

Ma il frammento che ora noi diamo qual membro costituisce egli del gran corpo della Politica Filosofia? e che relazione tiene coll'altro frammento che l'ha preceduto?

Tanto il presente scritto, quanto l'altro sulla sommaria cagione dello stare e del

cadere delle umane società, sono rivolti a trattare della prima delle quattro classi da noi enumerate di *criteri politici*, cioè entrambi trattano di quei *criteri* che si deducono dalla considerazione del FINE della politica società.

Se la politica società si considera nel suo movimento, nel quale perpetuamente fluttuante ora s'avvicina al suo fine ora se n'allontana, ci sarà facile l'accorgerci, che la perfezione ultima, l'ideale della società, non viene mai da essa raggiunto e realizzato per quantunque vi si avvicini incessantemente. In pari modo, la società, allontanandosi dall'ideale della sua perfezione, e venendo di continuo deteriorandosi, non arriva mai a toccare l'estremo opposto del completo suo deterioramento se non forse allora che ella si discioglie. Laonde la perfezione della società, il fine da lei compitamente ottenuto da una parte, e dall'altra la distruzione della medesima, si possono considerare come due *limiti*, fra cui perpetuamente ondeggia irrequieto, e senza posa agitato ogni corpo sociale.

Ora nel libro pubblicato sulla cagion sommaria per la quale stanno o rovinano le società, noi abbiamo considerato il movimento che fa la società a ritroso del suo fine, movimento che la conduce finalmente a perire; e dalle considerazioni fatte su questa specie di movimento, abbiamo dedotto il criterio del « doversi distinguere dentro alla società quell'elemento sul quale ella regge sè stessa, affine di munire questo elemento contro ogni rischio, anco a costo di sacrificare, se faccia uopo, ogni accidentale vantaggio. » Abbiamo anco accennato come questo elemento sostanziale mediante il continuo procedere della società, che non istà mai ferma, muti di luogo, e dove nei diversi periodi della sua vita esso si debba cercare, e si possa rinvenire.

In questa maniera noi abbiamo considerato il fine della società rispetto al suo *limite inferiore*. Ma il fine stesso si può, e si dee ancora considerare relativamente al suo *limite superiore*, cioè all'ideale perfezione di essa società; ed egli è questo che coll'opera presente noi intendiamo di fare.

Indichiamo brevemente l'ordine che ci proponiamo di tenere nella trattazione.

La società che noi prendiamo ad oggetto de' nostri ragionamenti si è la civile.

Questa non è che una società speciale. Tuttavia troppo sovente la società civile si confonde colla società umana, o coll'universale socievolezza, ovvero colla società presa genericamente ed in astratto. Da tutte queste società e da tutti questi modi di concepire la società, si dee distinguere diligentemente la società civile ed il suo concetto.

A malgrado di ciò, egli è impossibile di ragionare acconciamente dell'associazione civile, se non si considerano prima i caratteri comuni a tutte le associazioni, e se non si stabilisce ciò che forma l'essenza della società umana in generale.

Tutto ciò che noi siamo per dire dimostrerà chiaramente, che un gran numero di errori i più funesti s'introdussero nella scienza politica, a cagione appunto d'essersi trasandato di considerare attentamente ciò che vi ha di essenziale e di comune in tutte ugualmente le associazioni umane, e di aversi parlato della società civile senza darsi prima il pensiero di raccogliere e di ben fissare quelle nozioni preliminari e fondamentali, che sole possono somministrare una base solida e immutabile al ragionamento che si vuol poi tenere intorno a società particolari.

La materia adunque che noi abbiamo alle mani ci si divide da sè stessa in due parti.

Noi dobbiamo prima porre in chiara luce le nozioni generali della società; pronunciarne l'essenza unica, e sempre la stessa in tutte le speciali associazioni; investigare il fine comune di tutte, il fine essenzialmente sociale; e finalmente indicare le deviazioni che la società presa in universale suol fare da questo fine, come pure descrivere il suo diritto andare verso questo fine medesimo.

Di poi discendendo da queste generalità, dobbiamo applicare i principî stabiliti alla civil società ed al suo fine speciale.

Quest'applicazione è quella che ci somministrerà de'criteri sicuri, co'quali giudicare quali sieno i buoni e quali i dannosi mezzi di governare, quali debbono essere le vedute proprie di un eminente uomo di stato, quali le illusioni, i sofismi, gli errori in una parola a cui soggiacer possono i pubblici reggitori.

Ella è cosa troppo importante, ella è cosa sacra la sorte de'popoli. Nessuna fatica adunque, nessuna meditazione profonda dee parer soverchia in una materia nella quale un solo errore decide della moralità, della dignità, della felicità di molte umane generazioni. Pur troppo questa scienza fu lasciata fin ora senza assoluti principî, mi sia lecito il dirlo: pur troppo gli uomini furono avvezzi ad attignere le proprie opinioni politiche o dagl'ignobili istinti de'proprî interessi individuali da'quali erano ciecamente guidati nella pratica loro condotta, o dai meri fatti materialmente presi che essi santificarono ed eressero in altrettanti diritti, o finalmente da quelle nozioni imperfette ed esclusive, le quali godono ne'diversi tempi dell'aura popolare e sono successivamente impalmate e ripudiate dalle menti calde e limitate, che formano il nerbo de'partiti dai quali gli astuti traggono il lor profitto. Nell'infinito numero di quelli che scrissero di politica dopo la ristaurazione delle lettere, ben radi sono coloro che da un partito appunto non fossero ispirati o da interessate prevenzioni; e questi radi per lo più non si possono leggere per lo stile languido e pel corto vedere de'loro ingegni non acuiti da passioni, e privi dell'esperienza degli affari. Quanto a'più moderni, il loro difetto nasce da quella stessa popolarità, che ostentano con affettazione, e che sarebbe pure un pregio sublime se non la considerassero come il mezzo d'acquistarsi una gloriola, di cui vanno intrabescati, e l'un coll'altro gelosi. Un pregio sublime è quella popolarità che ha per iscopo d'istruire il popolo, cioè di far passare nelle menti popolari delle idee giuste delle cose e sopra tutto ben determinate; conciossiachè il difetto delle idee popolari è per lo più quello di esser vaghe, senza limiti, senza contorno. Ma vi ha un'altra popolarità; vi ha una popolarità che si fa consistere non in dare al popolo delle idee esatte e ben definite, ma in prendere dal popolo le sue stesse idee tali quali egli le concepisce, poche, semplici, indefinite, esclusive, imperfette, e avvolgendole in un mare di parole e di frasi, che hanno l'aria di esser chiare e di dir molto mentre non dicono nulla, e sol colpiscono l'immaginazione, ciò che si chiama da essi eloquenza, restituirle alle moltitudini, che come proprie concezioni le amano; magnificandole sopra tutte le stelle, e chiamando il sofisma, l'entusiasmo dell'iracondia, e quante passioni violenti ha il cuore umano a mantenerle contro i profani, che osino alterare o contraffare delle formole sacre una sillaba. Questa popolarità bastarda non è che bassa adulazione della plebe; e Dio volesse che pochi fossero quelli che cedono alla lusinga dell'aura popolare, che li conduce a rimpopolarsi dopo essersi colla ricevuta coltura sollevati sopra il livello del popolo, e a rinnegare lo studio della sapienza per quello della eloquenza serva alle popolari opinioni e passioni della giornata! Dio volesse che, se la cosa va di questo passo, presto presto non dovessimo dire quanti scriviamo, che tutti siam macchiati d'una pece!

A questa falsa, a questa perniciosa popolarità si dee attribuire la scarsezza di libri che in materia politica sieno scritti con forme rigorose e con ordine scientifico; e l'innondazione di quelli, in cui delle idee sconnesse e dispensate da ogni legame sistematico che le costringa ad affrontarsi fra loro ed a limitarsi l'una coll'altra, acciocchè niuna uscendo da'suoi confini invada l'altrui dominio; nuotano in flutti or rigonfi or sedati, instabili sempre, di frasi acquose, e salate qualche volta, più spesso avvelenate di serpentina falsità. Così egli è ben rado che anche in opere scritte da uomini dotti si trovi un pensiero finito, una veduta non isolata, una teoria non esclusiva, una opinione, una simpatia non ispinta all'eccesso; che solo l'eccesso sveglia l'attenzione, e sol egli piace colla sua stessa mostruosità alle moltitudini de'lettori, più vaghe di sentire cose nuove e strane, che d'impararne di vere e di utili.

Noi vorremmo all'incontro che gli scrittori costituissero una scuola di verità e di

virtù, e che si rendessero popolari nel vero e nobil senso della parola, in modo cioè che tutto il popolo a qnesta scuola fosse invitato ed allettato; s'abbassino gli scrittori al popolo colla chiarezza e semplicità dello stile, non coll'imperfezione del pensare: la moltitudine tutta possa leggere ed intendere quanto legge; ma insieme ella trovi nelle sue letture onde cavare ammaestramento, onde rendersi più riflessiva, e modificare le proprie idee e le proprie opinioni verificandole, confrontandole, determinandole, ampliandole; trovi, se si vuole, anco diletto, anco passioni, ma il diletto che trova le venga dalla luce della verità che penetra le menti, dalla dolcezza della modestia e della benevolenza che informa i cuori; le passioni la portino all'eroismo della virtù e la sottraggano alla cieca e turbolenta servitù del vizio. Oh popolarità degna di ogni encomio! oh popolarità santa, che solleva gli scrittori al grado di maestri e di padri del genere umano! Questa sublime missione non si compie certamente da quelli che si avviliscono col rendersi umili seguaci di quella plebe, di cui potrebbero e dovrebbero essere i condottieri.

Convien confessare però, che una dottrina esatta non può rendersi popolare tutto ad un tratto.

Prima ella dee trovarsi qnesta dottrina; dopo trovata, dee discutersi fra pochi, e solo quand'essa dalla discussione de'dotti esce lucida, bene provata e stabilita, ella si può comunicare al popolo senza pericolo. Questa comunicazione del sapere al popolo è l'opera di una speciale classe di scrittori sommamente benemeriti del pubblico avanzamento: ell'è opera lieta, splendida, a cui non manca la mercede di un'universale riconoscenza. Ma questi scrittori che trasfondono nel popolo una dottrina sicura, accurata ed utile, non possono esser quegli stessi che l'hanno da principio pensata, discussa e stabilita con scientifico rigore; perocchè le forze dell'uomo sono limitate. Il trovare e lo stabilire scientificamente una dottrina di pubblico vantaggio, è opera ancor più difficile e più meritoria dell'altra; ma ella è più modesta, e quasi volea dire segreta. Solo il ristretto numero di quelli che vivono di pensieri e di studî, e che agitano fra di loro le questioni quando sono ancora oscure, ancora vestite di ruvida scorza, di vocaboli tecnici de'quali si cuoprono fino che stanno nell'officina della scienza, conoscono la grandezza e l'arduità del travaglio che si vien facendo intorno ad esse: il popolo nulla ne vede, e quel poco che ne vede, siccome strano ed inaccostumato il dileggia. Ma questo duro, questo lento lavoro che i dotti fanno nelle tenebre, egli è pur quello che dee somministrare la preziosa materia a quegli scrittori, a que'libri, che leggeranno poi tutti, che tutti applaudiranno: siccome colui che si abbrevia la vita respirando l'aria corrotta e mefitica de'profondi meati d'una miniera d'oro, è pur quegli che somministra il prezioso metallo all'orefice e al gioielliere, che ne lega poi gioie brillanti e ne forma luccicanti monili, che tutti ammirano or fra le bionde trecce di vaghe donzelle, or pendenti al candido collo di fidanzate e di spose.

E noi ci attenemmo fin ora nelle cose nostre quasi sempre al più umile ed al più oscuro fra i due uffici indicati dello scrittore. E medesimamente coll'opera presente niente altro brameremmo di conseguire se non di esser cagione, che dai pochi pensatori integerrimi amici dell'umanità venissero conscienziosamente discusse alcune grandi questioni della scienza sociale, e più accuratamente determinate, e che se ne componesse finalmente una scienza; la quale, secondo noi, potrebbe un giorno esser condotta a tale rigore di formole, e a tale evidenza di dimostrazioni, da disgradarne le stesse discipline matematiche. Or non sarà egli più importante che ben si accertino e si mettano in evidenza quelle verità, dalle quali le fortune, la pace, la vita, la dignità, la santità delle famiglie e delle nazioni dipende, che non sia quelle che insegnano a muovere grandi moli di pietra, o a sollevare a certa altezza delle acque, od anco se si vuole a calcolare l'orbita delle stelle? E perchè dunque porsi ogni studio, acciò una dimostrazione matematica non esca un solo filo della logica esattezza, e porsene forse altrettanto acciocchè non avvenga che i ragionamenti di politiche cose procedano per via rigorosa e sicura, ma il pensiero volubile possa perdersi ognora negli andirivieni di un favellio

vago e pieno di equivoci; quasi che riducendo il ragionare a rigorosa forma si tema non tanto di giungere a fermar co'chiodi del logico raziocinio la sfuggevole verità, quanto d'incorrere nella miseranda sciagura, che rimangan chiuse le bocche a tanti e tanti, che sperano più dall'uso libero della lingua, che dal possesso del vero? Perocchè meno sono i nemici del vero, che gli amici dell'utile. E quanti non veggiam noi giovani Ulissi, a cui più della immortale virtù, par bella la massima che l'astuto re d'Itaca comunicava a Neottolemo,

« — O figlio
« D'eccelso padre, in giovanezza anch'io
« Pigra la lingua e pronto il braccio avea:
« Ma passò giovinezza; e ben librando
« Gli umani eventi, or fra' mortali io veggo,
« L'opre non già, ma tutto far la lingua (1). »

(1) Sofocle nel Filottete.

LIBRO I.

LA SOCIETÀ

CAPITOLO I.

DE' VINCOLI DELL' UOMO COLLE COSE E COLLE PERSONE.

L'uomo ha de'rapporti colle *cose* e colle *persone*. I rapporti appartengono all'ordine ideale.

Ma oltre a'*rapporti*, l'uomo stringe altresì tanto colle cose che lo circondano, quanto colle persone de' *vincoli* effettivi i quali appartengono all'ordine delle realità.

I *rapporti* necessarî, immutabili, costituiscono altrettante *leggi* (1), che debbono essere dall' uomo rispettate.

I *vincoli* non sono che de'*fatti*, i quali o si trovano conformi alle leggi, o dalle leggi difformi: ovvero sono arbitrarî, cioè nè positivamente voluti, nè positivamente proibiti dalle leggi.

Questi ultimi fatti, posti dall'uomo quasi direbbesi *praeter legem*, e costituenti altrettanti vincoli effettivi, danno l'origine nell'ordine delle idee a de' nuovi rapporti di lui colle cose e colle persone con cui s'è avvincolato, e perciò stesso a delle nuove leggi.

I rapporti più semplici ed universali che ha l'uomo colle cose e colle persone si riducono a quelli di mezzo e di fine.

Le cose hanno verso l'uomo il rapporto di *mezzo*, e le persone hanno verso l'uomo il rapporto di *fine*.

Da questi due rapporti fondamentali discendono tutte le leggi morali, che debbono dirigere il contegno dell'uomo verso le cose e verso le persone. « L'uomo dee far uso delle cose come di altrettanti mezzi al proprio fine; » prima legge, che dirige la sua condotta verso le cose. « L'uomo dee trattare le persone come fine, cioè come aventi un proprio fine; » seconda legge, che dirige la sua condotta verso le persone. L'uomo è una persona egli stesso, e perciò in questa seconda legge si comprendono anco i doveri che l'uomo ha verso sè stesso.

A cotesti due rapporti di mezzo e di fine corrispondono nel fatto dei vincoli effettivi. In fatti l'uomo ha la facoltà di avvincolare e unire a sè stesso un infinito numero di esseri, o sia che appartengano alla categoria delle cose, o sia che appartengano a quella delle persone.

(1) Fu da noi dimostrato come la *legge* non sia propriamente che un'*idea* o nozione direttiva delle azioni ne' *Principî della scienza morale* c. I, a cui mi convien rimettere il lettore.

L'uomo avvincola ed unisce a sè tutte le cose che sono fuori di sè e che gli possono servire a qualche uso, le fa sue, fa su di esse i suoi assegnamenti: così egli stabilisce un *vincolo di proprietà*. L'uomo avvincola ed unisce a sè anche le persone, e sè stesso ad esse; ma questa congiunzione propria delle persone, è interamente diversa da quella dell'uomo colle cose: l'uomo non considera le persone come quelle che gli possono prestar del vantaggio, nel qual caso non le distinguerebbe dalle cose; ma come quelle in compagnia delle quali egli può godere de'vantaggi che gli prestano le cose: le persone così unite fra loro vengono ad avere una comunione di beni: tutte insieme sono un fine solo: le cose non sono che de'mezzi a quel fine che tutte le persone hanno in comune: questo è un *vincolo di società*.

Il vincolo di proprietà ha per base l'*utilità* della persona che si lega colle cose. Il vincolo di società ha per base la *benevolenza* scambievole delle persone che si legano insieme.

Questi due vincoli, come egli è chiaro, sono essenzialmente diversi fra loro.

L'uomo va debitore tanto dei *rapporti* appartenenti all'ordine delle *idee*, quanto de'*vincoli* appartenenti all'ordine delle *cose*, vincoli che il legano a tutti gli esseri diversi da sè, o sieno cose, o sieno persone, all'intelligenza di cui è fornito.

Mediante l'intelligenza pura egli può conoscere i rapporti degli enti; e coll'aiuto e guida della stessa intelligenza egli, come essere attivo, può avvincolarsi colle varie specie di enti, a tenore de'diversi rapporti che egli ha con essi, e che essi han fra loro.

Non sarebbevi adunque nè *proprietà*, nè *società*, se non vi fosse intelligenza; perocchè senza intelligenza l'uomo non saprebbe primieramente quello che dovesse a sè stesso, e quello che dovesse all'altre persone; di poi non saprebbe prevedere e calcolare i diversi usi e i diversi vantaggi ch'egli può trarre dall'uso delle cose, e che da quelle possono trarre i suoi simili insieme con lui, nè far sopra di esse degli stabili disegni pel futuro.

Il *dominio* dunque e la *società* non appartengono agli esseri irrazionali: ma spettano all'ente dotato di ragione: e l'uno e l'altra si sviluppa di pari passo, che si sviluppa in lui la ragione stessa.

CAPITOLO II.

DEL VINCOLO SOCIALE.

Noi dobbiamo ora considerare più attentamente la natura de'due vincoli: cominciamo dal *vincolo sociale*.

Più persone fanno società insieme a intendimento di procacciarsi qualche bene, che è il fine della società.

Questo *bene* dee esser procacciato a vantaggio di tutte le persone che compongono la società, altramente quelle persone non si potrebbero dir sozie.

Le persone associate non formano adunque tutte insieme che una persona morale; il bene che colla società si procaccia, e che è il fine della società stessa, è bene di questa persona morale, della quale le persone individue non sono che parti.

Dunque ciascuna delle persone associate, per la natura stessa della società, desidera il bene di tutte; perocchè ciascuna desidera il fine sociale, che è comune a tutte.

Questo desiderio che ciascun membro ha del bene di tutto il corpo, è ciò che noi chiamiamo *benevolenza sociale*.

Di qui si trae una conseguenza importante a lode dell'umana società; ed è, che nella stessa essenza della società vi ha un elemento morale. Perocchè lo stesso principio che costituisce la morale virtù, è altresì quello che costituisce in generale la società.

Qual è il principio della morale virtù? La virtù morale si riassume (1) in questo semplice principio: « Rispetta il fine della persona: non pigliarla siccome un mezzo a te stesso. » L'oggetto della virtù è dunque sempre la dignità della persona. Ma in questa dignità della persona noi abbiam trovato pur ora l'origine dell'umana socievolezza. Conciossiachè, abbiam detto, ogni società umana non è che l'unione di più persone fatta ad intendimento di procacciarsi un vantaggio comune; le persone dunque in questa unione tengono tutte insieme la parte di fine, e a tutte ugualmente si riferisce il vantaggio che aspettasi di trarre dall'associazione.

Questa considerazione rammenta quel sublime detto di Platone, che « senza giustizia non potrebbe sussistere nè pure una società di ladroni che si uniscono per ispogliare i viandanti. »

E veramente, i ladroni sono ingiusti co' viandanti; ma non fra di sè: la loro ingiustizia riguarda dunque solamente quelli che sono estranei alla loro società, non i proprî sozî. In quanto essi sono associati, non sono adunque ingiusti: e se iniquamente trattassero i membri della loro medesima società, con ciò non li tratterebbero più quai membri di essa società, ma quali stranieri: e il loro ingiusto operare se riguardasse solo qualche particolar compagno, sarebbe un metter questo fuori della società; se riguardasse tutti i compagni, sarebbe un discioglière affatto la società.

Perciò si suole adoperare la frase, « mettere alcuno fuori del beneficio della legge, » per dire, « privarlo dei beneficî sociali, » ciò che è un separarlo dalla società, un non considerarlo più come formante parte di essa.

Chi dunque non vede l' eccellenza del *vincolo sociale*, la quale è tanta, che là dove egli è, non vi ha ingiustizia, e comincia l' ingiustizia, là dove egli non è?

A fine di meglio convincercene, rifacciamoci a considerare attentamente le società de' ribaldi, quali son quelle che fanno i masnadieri, o i ladroni di terra o di mare. È bene, in una società di assassini, o di pirati, non solo si può trovare, diciam noi, un elemento di giustizia, come osservava Platone; ma di più ancora, un principio di umanità. Sì; una scintilla di umana benevolenza arde tuttavia ne' petti di que' tristi. Non si difendono essi scambievolmente negli scontri? non partecipano tutti insieme a comuni pericoli? tutti insieme non s' assidon con gioia fraterna al desco imbandito d' insanguinate prede? Nè senza tenerezza e pietà vi rammentano i compagni periti negl' incontrati azzuffamenti: chè, come li fa parlare un poeta,

« Allor che più ferve il banchetto, e colma
« Spuma e s' aggira la vermiglia tazza,
« La storia è nosco degli estinti e il duolo:
« E tra il ricco divider delle spoglie,
« Sui contristati volti in brevi note
« Ricordanza di lor s' imprime, e oh quanto,
« Dice, or ne foran quei che cadder, lieti! »

L' ingiustizia dunque di una società di pirati non è che verso quelli che non vi appartengono. Or bene: poniamo, che essi aggregassero di molte persone al loro consorzio. Queste persone da quell' ora non formerebbero più l' oggetto della loro ingiustizia: la loro ingiustizia mediante quest'aumento della loro società si renderebbe dunque più circoscritta. Procedendo innanzi colla supposizione, poniamo, che quella masnada si aumentasse assai più di gente: noi vedremo una mano di ladroni convertirsi in un piccol

(1) Io debbo continuamente supporre in questo libro molte cose come dimostrate, per non essere infinito. Il lettore nulladimeno potrà, volendo, trovare la dimostrazione di tutto ciò che affermo, nelle opere da me pubblicate precedentemente, di cui non mancherò di accennare i luoghi principali quando occorra.—Vedi qui i *Principî della Scienza Morale* c. III, art. IX; c. IV, art. VIII; e la *Storia comparativa dei Sistemi morali* c. VIII, art. III, § 6.

popolo; divenire, a ragion d'esempio, la repubblica di San Marino. Ma le si aggreghi tuttavia nuova gente; distenda ella il suo potere e il suo territorio; ed ella il farà non più mediante piccoli assalimenti di carrozze o di navigli, sulle strade o sul mare, ma mediante guerre formali; in una parola, mediante le conquiste. Quanto più si stenderà l' associazione, tanto più si limiterà e si ristringerà necessariamente l' ingiustizia; perciocchè tutta la gente che va entrando nella società, si mette al coperto dell' ingiustizia della società stessa. Ne avremo dunque finalmente una repubblica romana. E che fu mai questa imponente signora del mondo, che fu questa legislatrice delle nazioni nella prima sua origine? La sua storia è, nè più nè meno, la storia della nostra società di ladroni di strada, e di pirati; il capo di questi ladroni e di questi pirati si chiamava Romolo. La società dunque non è ingiusta se non perchè ella è limitata: toglietele i limiti, ed ella perde incontanente la sua ingiustizia. Ella vi faceva orrore nel suo principio, ed a ragione; ma vi faceva orrore non per altro, se non perchè essa era troppo angusta: voi la chiamavate allora una ladronaia, e appellavate assassini le sue geste, ferocia il suo eroismo: ma di mano in mano che s'accrebbe, ella vi si trasnaturò sotto gli occhi; ricevette insensibilmente altri nomi; fu allora una città (1), una patria, un regno, una repubblica, un imperio; le sue imprese già si dissero guerre, e quelli che pugnarono in quelle guerre, e vinsero e perirono, furono dei valorosi, degli eroi, di cui divenne agli occhi degli uomini pura, e sublime, ed invidiata la gloria.

Le quali considerazioni non sono inutili, se valgono a temperare l'ira mal considerata di quelli, che s'inimicano alle presenti società per questo, che essi credono l' ingiustizia aver presieduto al loro nascimento. No, non si può dirittamente conchiudere che una società ampliata e fortemente stabilita sia ingiusta, solo perchè ingiusta ella fu nella prima sua culla. Le società hanno talora questo di singolare, che coll'aggrandirsi stesso si vanno di continuo tergendo da quella vile immondezza di cui nacquero coperte; e ciò per la ragion detta, perchè in ogni società giace essenzialmente un elemento morale, il quale piccolo a principio, si sviluppa poscia e si amplifica insieme colla società, e coll'ingrandirsi vien segregando mirabilmente e cacciando fuori dal corpo sociale quanto vi ha d'impuro e di feccioso.

Che se poi vuolsi investigare onde sia avvenuto, che la ribaldaglia di Romolo si cangiasse in una repubblica, le cui leggi mostrarono in sè tanto di giustizia e tanto di equità, quanto il mondo gentile non avea per innanzi veduto; si rinverrà di ciò esservi state due cagioni: la 1.ª, che quella ribaldaglia fra di sè era giusta; cioè che fra di sè formava una vera società; la 2.ª, che ella ampiò immensamente il suo dominio con prudenza e con fortezza, e l'ampliare di quel dominio fu un ampliare della sua giustizia; non essendosi ella contentata di stendere per terre e per mari il suo potere, ma mirando a dilatare e stendere la sua stessa aggregazione sociale, trattando gli alleati non come meri tributari, ma in gran parte come sozi, e comunicando a'vinti i diritti e i vantaggi della romana cittadinanza (2).

(1) Certo non tutte furono legittime e sante quelle prime conventicole di cui parla Cicerone là dove dice: *Conventicula hominum, quae postea civitates nominatae sunt.* Pro Sext. XLII.

(2) Vi hanno degli scrittori che sono soverchiamente ostili ed ingiusti co'Romani, e questo pare il vezzo moderno. Altri cercano nella repubblica romana il tipo di tutte le virtù, e questo fu il vezzo del tempo passato. Gli uni e gli altri eccedono: tuttavia noi troviamo molta verità nelle parole del Gravina, che dell'impero romano dice, *propaganda humanitate in universum terrarum orbem utilissime dilatatum*: e continua: *Humanitatis enim hostes tantum Romani ducebant suos; — nec SERVITUTE premebant, nisi qui rationis legibus repugnarent.— Graecos vero cultosque alios populos propriis vivere sinebant legibus, nec SERVITIUM, sed armorum ab iis et consiliorum SOCIETATEM sibi poscebant: ut imperia proferendo, viribus et opibus eorum ad UNIVERSALEM juris gentium COMMUNIONEM, extentionemque rationabilis vitae, atque ad humani generis emendationem uterentur.* Orig. juris civil. l. II, c. XVI.—Questa umana e sapiente politica non solo fu seguita da'Romani per un cotale buono istinto, ma fu formulata dagli scrittori della Repubblica, fu eretta in principio da quegli uomini di Stato. Ecco quanto espressamente e distintamente Cicerone ne parla: *Illud sine ulla dubitatione maxime nostrum fundavit imperium et populi romani nomen*

Tuttavia parrà a taluno troppo assoluta la proposizione nostra, che cioè coll'allargarsi d'una società, di mano in mano ella vada purificandosi dagli elementi d'ingiustizia che in sè contiene, il che recherebbe pur la conseguenza che rendendosi essa universale diverrebbe del tutto giusta. Si dirà in contrario che una società ancorchè abbracciasse nel suo seno tutti gli uomini, non sarebbe per questo solo giusta, se il bene che si propone a fine non fosse onesto.

L'obbiezione ha tutta l'apparenza di essere solida, ma se si pon mente al nostro pensiero, vien meno tosto quell'apparente solidità.

Noi dicevamo, che la natura della società esige che le persone che la compongono tengano in essa la dignità personale di fine, e che questo elemento morale è inerente ad ogni società. Si trae innanzi il caso, che la società tenda a conseguire un bene meno che onesto. Ma che cosa è egli un bene meno che onesto? Ciò che rende una cosa meno che onesta non è mai altro se non la violazione della dignità personale: non è se non l'usare come mezzo quella persona che dee rispettarsi siccome un fine. A questo fu già da noi ridotta ogni inonestà ed ogni ingiustizia (1). Or chi non vede, che se una società si propone tal fine, che non possa conciliarsi coll'onestà, ella per questo partecipa meno, o non partecipa al tutto dell'essenza di Società? Chi non vede, che essendo proprio carattere del vincolo sociale il dare alle persone associate la qualità di fine, non può trovarsi in questo niente d'inonesto e d'ingiusto, e tutto ciò che vi ha d'inonesto e d'ingiusto riman fuori del circolo delle persone associate? Laonde di nuovo chi non vede, che se tutte le persone fossero associate, se la società in tal modo si rendesse veramente universale, tutte le persone sarebbero rispettate, e non ve ne avrebbe alcuna, la dignità della quale potesse esser violata? Chi non vede finalmente, che egli è assurdo e ripugnante che vi sia una società universale, la quale abbia poi per iscopo un fine inonesto? Quando pure un fine inonesto non può avervi se non a condizione che vi abbia almeno una persona di cui s'offenda la dignità, e non può avervi una persona di cui s'offenda la dignità, se non si supponga che di essa si usi unicamente siccome d'un mezzo; nè si può usar di essa siccome di mezzo, senza ch'ella venga con questo, contro l'ipotesi, esclusa dalla società e che la società cessi per conseguente dall'essere universale, e dall'abbracciare tutte le persone, sotto tutti i rispetti.

Vero è, che quando si concepisce l'universalità di una società a rigore, niun essere intelligente e personale si può da essa escludere: ella deve abbracciare Dio stesso: perocchè se ne venisse esclusa la suprema e massima intelligenza, certamente ella potrebbe avere un fine innonesto, rimanendosi fuor della sua sfera una persona la cui dignità potrebbe violarsi.

Laonde non può che ammirarsi la mente di M. Tullio, il quale sollevandosi a contemplare la perfezione sociale, giunse a concepire e a descrivere una società veramente universale, dicendo: « Non si dee considerare tutto questo mondo se non come « una città comune degli Dei e degli uomini (2): » idea sublime, che costituisce la base del Cristianesimo, il quale non è che una divina realizzazione di quella città ciceroniana.

auxit, quod princeps ille creator hujus urbis Romulus, foedere Sabino docuit, etiam hostibus recipiendis augeri hanc civitatem oportere. Cujus auctoritate et exemplo nunquam est intermissa a majoribus nostris largitio et communicatio civitatis (Pro Corn. Balbo, n. XXXI). Questa massima costante della romana politica era altamente apprezzata dal sagacissimo Tacito, e alla mancanza di essa attribuisce la caduta di Sparta e di Atene: *Quid aliud exitio*, dice, *Lacedaemoniis et Atheniensibus fuit, quamquam armis pollerent, nisi quod victos pro alienigenis arcebant? At conditor noster Romulus tantum sapientia valuit, ut plerosque populos eodem die hostes, dein cives haberet.* Annal. Lib. XI.

(1) Ved. *Principj della Scienza Morale* C. IV, art. VIII.

(2) *Universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda est.* De Leg. II, 11.

CAPITOLO III.

DEL VINCOLO DI PROPRIETÀ E DI DOMINIO.

Ora passiamo al *vincolo di proprietà*.

Dicemmo, che il vincolo di proprietà è quello, mediante il quale una persona si lega colle cose, l'uso delle quali possa ad essa prestare qualche vantaggio. Con quest'atto la persona riserba quelle cose a sè, fa sopra di esse le sue ragioni, le comincia altresì ad usare, se n'impossessa, e si persuade che l'uso ch'ella fa di esse sarà perpetuo. In tutti questi assegnamenti, che dalle persone si fanno sopra le cose e il loro uso, non si pensa menomamente al bene delle cose, ma sempre e solo al bene proprio, il quale si vuol cavare il più che si possa dalle cose senz'altro riguardo.

Qui tuttavia non convien preterire un'importante osservazione.

Gli enti tutti sono *cose:* alcune poi di queste cose sono anco *persone*. Tutte le persone adunque sono cose; ma non tutte le cose sono persone.

Quindi è che ogni persona può venire considerata sotto due aspetti, cioè sotto l'aspetto di *cosa*, e sotto l'aspetto di *persona*.

—Non è dunque interamente assurdo, che si possano avere con un ente medesimo due maniere di rapporti, e due maniere di vincoli; i rapporti propri delle cose, e i rapporti proprî delle persone; de'vincoli di *proprietà*, e de'vincoli di *società?* —

Se si desse un tal ente, nel quale la qualità di cosa, e la qualità di persona fosse del tutto indistinta, sicchè non si potesse giammai considerarlo come cosa, senza che in pari tempo considerar si dovesse come persona; in tal caso non potrebbe aversi con questo ente che un solo genere di rapporti, e conseguentemente un sol genere di vincoli cioè i vincoli personali, una specie de'quali sono i vincoli sociali.

Ma questo ente sarebbe Dio: l'uomo non è tale. Il principio personale dell'uomo non è tutto l'uomo; questo principio non è che il migliore elemento dell'uomo, la cima più alta dell'umana natura.

Che cosa veramente è la persona?

Noi l'abbiamo altrove definita « un individuo sostanziale in quanto egli contiene in sè un principio attivo, intelligente, supremo e incomunicabile (1). »

In questa definizione apparisce chiaramente, che vi ha differenza fra un individuo, e l'elemento che costituisce la personalità del medesimo: l'individuo di una data natura non viene chiamato persona se non a cagione di un elemento sublime che è in lui, di quell'elemento cioè, pel quale « intendendo opera; » sebbene niente poi vieta, che possano essere in quello stesso individuo degli altri elementi, che sieno costitutivi della sua natura, e non della persona; elementi perciò che non sono personali per sè stessi, ma si dicono personali solamente a cagione dell'elemento personale al quale aderiscono e dal quale sono dominati. In una parola, l'elemento *personale* che si trova nell'uomo è la sua *volontà intelligente*, per la quale egli diventa autore delle sue proprie operazioni.

L'elemento personale adunque è sempre qualche cosa di eccelso: la sua dignità dee rispettarsi: essa non può mai essere sacrificata a libito di chicchessia.

Ma in che consiste propriamente questa dignità dell'elemento personale, che non si piega ad esser mezzo, ma che vuol esser sempre considerata come fine a sè stessa?

La dignità dell'elemento personale consiste unicamente in questo, ch'egli è quell'elemento, pel quale l'individuo può aderire con tutto sè stesso alla *verità* all'essere in tutta la sua pienezza contemplato oggettivamente.

Da questa adesione di fatto all'essere oggettivo ed illimitato avviene, che la persona acquista una nuova nobiltà, si appaga, si bea, si completa.

Un principio intelligente, che *può* aderire all'essere illimitatamente, per questa

(1) Vedi l'*Antropologia*, L. IV.

sola sua potenza, per questa sola sua naturale ordinazione già dicesi personale. Ma se dal semplicemente potere, egli passa anche all'aderire attualmente a tutto l'essere e a compiacersene, dee dirsi conseguentemente, essersi accresciuta e completata la sua personalità. In questo completamento della persona sta il bene morale, la virtù morale, la dignità personale ultimata, fin anco la beatitudine.

Rispettare adunque la persona vuol dire non far nulla in contrario alla dignità personale, sia relativamente a quella parte di personalità che si è già conseguita, sia relativamente a quella che la persona tende di conseguire: vuol dire non impedirne il conseguimento, non distruggerne parte alcuna: non far cosa, che sebbene impotente a distruggerla o ad impedirla, tuttavia di natura sua attenti a questo.

Definito in tal modo in che consista il debito di rispettare la persona qual fine, egli è facile di vedere, che gli uomini possono esser fra loro legati da entrambi i due vincoli da noi enumerati, senza che l'uno noccia necessariamente all'altro. Perocchè la natura umana è moltiplice; ha un elemento non personale, e un elemento personale: ella dunque riceve entrambi i rapporti, il rapporto di cosa, e il rapporto di persona. Cioè a dire, l'uomo sotto un aspetto può esser considerato come cosa, e sotto un altro esser considerato come persona. Egli è un essere, che ha la potenza di prestare de' vantaggi agli altri uomini a quel modo che l'hanno questa potenza le cose irrazionali. Ma l'uomo oltre di ciò ha un'altra potenza assai più sublime, quella di ricevere questi medesimi vantaggi, e di liberamente disporne come persona.

— Ma non vi ha forse qui una contraddizione? potranno dunque gli uomini esser avvincolati fra loro non pure coi vincoli di persone a persone, ma ben anco coi vincoli di cose a persone? potrà l'uomo cavare dal suo simile dei vantaggi a quel modo onde suol cavarli dalle cose irrazionali? non sarà questo un avvilir l'uomo? —

Rispondiamo che nel concepir ciò non vi ha alcuna contraddizione.

Gli uomini possono indubitatamente avvincolarsi fra di loro tanto coi vincoli proprî delle persone, quanto con quelli proprî delle cose; perocchè la natura umana, come pur ora dicevamo, non è tutt'intera e sotto ogni aspetto personale, ma in essa vi ha altresì una parte che non è, almeno sempre e necessariamente, personale.

Ma si badi: non si può già indurre da questo, che l'uomo dunque possa usare dell'uomo nel modo stesso nel quale egli usa di una cosa; passando un' immensa differenza fra il modo onde può usar delle cose, e quello onde può usar del suo simile considerato come cosa.

L'uomo usa delle cose *illimitatamente*, senza risguardo alcuno alla cosa stessa; si deteriori ella o perisca del tutto, chi la usa non bada che al proprio vantaggio, e se conserva la cosa, non la conserva che per sè.

L'uomo all'incontro può ben usare del suo simile a proprio vantaggio, e fin qui il suo simile gli serve come di cosa; ma egli non può mica usarne illimitatamente; dee in quest'uso imporsi un limite, e nell'imporsi questo limite egli considera il suo simile come persona.

L'uomo può usar del suo simile in quanto glielo permette l'*elemento reale* che si trova nella natura del suo simile, e non una linea più in là; può usarne, ma salva la condizione di rispettare l'*elemento personale* che pure si trova nella natura stessa del suo simile, salva la condizione di non impedire e di non isturbare il perfezionamento morale di quel suo simile di cui egli usa, nel qual perfezionamento si sta la dignità morale della persona, la libertà di essa, e quella eccellenza che a nulla si piega, a nulla serve, perchè è infinita.

Sebbene adunque l'uomo possa cavar vantaggio a sè stesso tanto dall'usar delle cose, quanto dall'usare delle persone (servi), che vengono in tal caso considerate sotto il rapporto di cose, tuttavia l'usar ch'egli fa delle cose, e l'usar ch'egli fa delle persone distinguesi essenzialmente, infinitamente; perocchè il primo è illimitato e rimesso al buon piacere di colui che il fa; il secondo è limitato e astretto sempre alla legge del

rispetto personale onde dee continuamente accompagnarsi. Tuttavia nell'uno e nell'altro caso vi ha un vero uso; nell'uno e nell'altro caso la cosa usata considerasi come mezzo, e chi la usa come fine; il rapporto ed il vincolo è reale e non personale, è di mezzo e non di fine.

Sebbene adunque le umane persone prestino talora de'servigi al modo delle cose, e come cose perciò astrattamente prese si considerino; tuttavia conveniva troppo il significare con parole diverse il vincolo di ***proprietà illimitata*** che l'uomo ha colle cose, e il vincolo di ***proprietà limitata*** che egli ha colle persone, appunto perchè il limite essenziale di questo ultimo vincolo costituisce una notevolissima differenza. Quindi avvenne, che per lo più si riserbò la parola ***proprietà*** a indicare il potere di disporre illimitato ed assoluto(1)che l'uomo ha delle cose sue, e si destinò il vocabolo di ***dominio*** o di ***signoria*** a significare il potere limitato e accompagnato da moral rispetto, che ha l'uomo di usare delle persone che gli appartengono. E in vero, non si potrebbe sopportare di udire che l'uomo avesse la proprietà di un altro uomo; all'incontro non offende punto i nostri orecchi il dire che l'uomo abbia il dominio ovvero la signoria sopra altri uomini.

Questi vincoli pertanto di ***società*** e di ***signoria*** si trovano comunemente mescolati insieme nel fatto delle diverse società umane; quantunque essi sieno distintissimi, come vedemmo, per l'intima lor natura.

Egli è anco difficile il determinare nel fatto di una particolare società, quanta parte vi abbia la ***signorìa***, quanta la ***socialità:*** il che si dee fare appoggiandosi ai titoli di fatto costituenti l'uno e l'altro diritto, cioè il ***diritto signorile***, e il ***diritto sociale***. Questo è ciò che, a mio parere, si è finora trascurato da'legisti: e pure egli è certo che si dee venire a ciò, se pure si vorrà sbrogliare del tutto la matassa non poco ancora arruffata delle umane leggi (2). Sopra tanta necessità di separare i due rapporti e i due vincoli accennati (3), per mettere luce ed ordine dentro al caos delle diverse umane legislazioni, noi torneremo forse altrove (4). Qui intanto riassumiamo il detto fin qui.

(1) Laonde generalmeote da'giurisperiti si definisce la proprietà « il diritto di godere, e disporre « delle cose nella maniera la più assoluta, purchè non se ne faccia uo uso vietato dalle leggi, o dai « regolamenti. » Così il *Codice civile per gli Stati di S. M. il Re di Sardegna*, § 439.

(2) Per recare un esempio onde apparisca la oecessità di distinguere il *diritto signorile* dal *diritto sociale*, prendiamo la questione agitata da'pubblicisti, « se i cittadini di uno stato abbiano il diritto di emigrare. » Chi non vede che questa questione non può essere sciolta a pieno se non viene trattata sotto tutti gli aspetti, cioè applicando ad essa successivamente i principî del diritto sociale, e i principî del diritto signorile? Quando si esamini la questione con tale ampiezza, ella si moltiplica, e d'una sola diventa quattro questioni diverse: due apparteneoti al *diritto puro*, alla teoria del diritto; l'altre al *diritto applicato*. Ecco lo due prime.

1.° Il *diritto sociale* importa sempre nel governo della società la facoltà d'impedire l'emigrazione ai sozi? o quando, e coo quai limiti?

2.° Il *diritto signorile* importa sempre ne'signori che lo posseggono la facoltà d'impedire l'emigrazione a'loro sudditi? o quando, e con quai limiti?

Le due seconde questioni discendooo all'applicazione; o con esse si domanda:

1.° Nella tale e tale *società civile reale* esistono i titoli di fatto che danno la facoltà al governo d'impedire l'emigrazione a'sozi? o con quai limiti?

2.° Nella tale e talo *signoria reale* esistono i titoli di fatto, eho danno la facoltà al signore d'impedire l'emigrazione a'suoi sudditi? e con quai limiti?

Egli è evidente, che se tutte queste questioni non sono prima decise in una data nazione, noo si può stabilire una legislazione chiara ed evidente sul diritto di emigraziono.

Quand'anco fosse deciso, che il diritto d'emigrazione esistesse secondo il *diritto sociale*, potrebbe darsi che non esistesse, o fosse limitato in forza del *diritto signorile*. Questi Diritti adunque debbono essere chiaramente distinti, acciocchè la legislazione tocchi l'apice della sua perfezione.

(3) I *vincoli*, secondo la definizione che n'abbiamo data, non sono che *rapporti realizzati*, cioè messi in atto nelle società realmente esistenti. Il diritto filosofico dividesi naturalmente in due parti, cioè nel *diritto puro*, che tratta de'*rapporti* tanto sigoorili, quanto sociali; e nel *diritto applicato* alle società reali, che tratta de'*vincoli* non meno de'signorili, che de'sociali.

(4) Il Romagnosi esamioò la questione, « quale sia il governo più adattato a perfezionare la le-

Se l'uomo singolo, noi dicevamo, se la intende e si lega con altri uomini solo a proprio vantaggio; egli cerca da essi di trarre quello stesso che cerca di trarre dall'altre cose sue, o di suo uso, e non li considera in tal caso come persone.

Fin qui egli rimane ancora isolato: isolato e solo, cerca di vantaggiare da tutti gli oggetti che l'attorniano, e riesce indifferente affatto per lui ed accidentale, che quegli oggetti sieno cose oppure persone. L'essenziale, il tutto, in questi usi, in questi commerci, si è il bene che l'uomo mira a procacciare a sè medesimo, e purchè gli venga procacciato questo bene, a lui non monta che glielo procaccino le cose, o sia le persone. Se egli preferisce queste a quelle, in tal caso egli le preferisce a quel modo che preferirebbe delle cose migliori a delle inferiori: in tutto ciò non vi ha ancora ombra di società. All'incontro la legge costituente la società si è, che « più persone individue sieno congiunte per modo, che formino insieme una sola persona morale. »

Acciocchè dunque una unione di uomini si possa chiamare società, ella dee venir composta di più persone in quanto sono persone: nè può dirsi società quella, nella quale una sola persona fosse fine, e l'altre tutte non comparissero e non si rappresentassero che nella qualità e relazione di mezzi, onde quell'una caverebbe il vantaggio ch'ella solo desidera a sè medesima. Che se all'opposto tutti quegli individui che si trovano uniti hanno un solo fine comune, nel quale l'uno non discorda dall'altro, a similitudine delle membra di un corpo, che hanno tutte il fine del ben essere del corpo intero, come il corpo intero, ha il fine del ben essere delle membra, allora vi ha la società.

La società di servitù e di signoria non è dunque vera società, ma ella è così detta impropriamente; ovvero ella si chiama società non per esprimere con questa parola il vincolo signorile e servile, ma più tosto il *limite* di questo vincolo; limite morale, dal quale nasce un'obbligazione a' padroni ed a' servi di non contentarsi d'aver fra essi la relazione di signoria e di servitù, ma di dover sempre accompagnare questa relazione con una cotal società e benevolenza scambievole.

gislazione civile, » e osservò, « che le aristocrazie sogliono ripugnare a dar leggi certe, o date le leggi, a concederne l'interpretazione; che la democrazia vien guidata dalle dottrine filosofiche più tosto che da un senso profondo di ragion civile; che finalmente la sola monarchia è grandemente interessata a stabilire chiare e certe leggi. » Questo pubblicista attribuisce in gran parte la mancanza di leggi scritte nel paese più incivilito dell'India qual era la monarchia de'Proci al tempo di Alessandro, « all'ingenita e perpetua renitenza dei governi aristocratici sacerdotali, che a parecchi tratti ebbero luogo, come si è veduto nell'alto Indostano, di emanare leggi scritte e generali, mediante le quali l'arbitrio dei dominanti venga sottomesso a regole certe, conosciute e comuni con tutto il popolo. » A conferma di un tale difetto osservato ne'governi aristocratici, egli reca gli esempi seguenti, e troppi più se ne potrebbero aggiungere: « Questo istinto lo abbiamo veduto sì presso i patrizi romani, contro i quali il popolo dovette sostenere un'aspra lotta onde ottenere la compilazione delle leggi delle dodici tavole; sì nella veneta repubblica, nella quale, tranne i primi statuti anteriori alla invalsa stretta aristocrazia, si ricorreva nelle decisioni agli esempi, ed al così detto *caso seguito*; e sì finalmente negli Svizzeri, presso dei quali, dopo gli antichi statuti anteriori alla loro emancipazione, non fu fatta mai collezione alcuna regolare di leggi, ed anzi all'opposto furono strappate di mano alle popolazioni della campagna molte franchigie ottenute dai loro antichi signori, per cui nacquero insurrezioni contro le città predominanti per ben quindici volte, come si può vedere nella recente storia della Svizzera del signor Zschozke. » (*Ricerche Storiche su l'India antica*, supplementi alla Parte II, art. IV, § v. 1.) I fatti costanti delle storie confermano la sentenza del Romagnosi, e il trovarsi l'Inghilterra ancora priva di un Codice, è prova manifesta, che l'incivilimento stesso non ha potuto finora vincere il difetto, che sembra inerente all'elemento aristocratico de'governi. Tuttavia noi oseremo di fare una predizione sul tempo avvenire, la quale a molti parrà forse peccare di una soverchia confidenza ne'progressi sociali, ma di cui tuttavia noi portiamo un alto convincimento, e la predizione si è, che « verrà tempo nel quale le reliquie di tutte le aristocrazie si rifuggiranno sotto la protezione di leggi certe e prive di equivoci; e in quel tempo l'interesse stesso delle aristocrazie, al contrario di quello che fu per lo passato, le indurrà a promuovere il perfezionamento della legislazione. » Ma ben si ritenga: la legislazione civile non si può perfezionare se tutt'insieme non si perfezionano l'altre parti della universale legislazione, e prima di tutto se non si separano i due elementi che ora si trovano confusi ne'codici civili, l'elemento privato e l'elemento politico, e se nell'elemento politico non si distingue ancora il *diritto signorile* dal *diritto sociale*.

Noi dunque diciamo che i diritti di signoria che ha un uomo sopra altri uomini possono esser legittimi e giusti; ma in pari tempo diciamo che essi non danno la nozione di società e che non involgono altro concetto se non quello di un uomo che possiede delle cose, e fra queste cose, anco de'diritti circa delle persone.

E ciò non pertanto, acciocchè tali diritti circa le persone possano esser veri diritti, egli è uopo, aggiungemmo, che le persone si risguardino come cose senza offendere la loro personalità, cioè senza impedire alle stesse di conseguire la virtù, e il bene supremo che ne consegue. Conciossiachè nelle umane persone è da distinguere l'*opera* ch'elle prestano, dalla loro *personalità* stessa: in quanto elle prestano dell'opere e de'servigi, in tanto come cose riguardansi, e possono esser da altrui possedute. Ma quell'opera che essi prestano non dee offendere, per dirlo di nuovo, la loro dignità personale: questa riman dunque essenzialmente libera da ogni servitù: e il diritto sulla personalità non esiste, è un assurdo, un iniquo e temerario sogno dell'umanità, che insuperbendo, avvilisce e tormenta sè stessa.

Finalmente, benchè la signoria sulle persone, a quel modo onde noi l'abbiamo spiegata, possa esser giusta; tuttavia non si può negare, ch'ella sola ha una cotal natura insociale: giacchè le persone, fra le quali passa il rapporto di signore e di servo (ove si rimuova qualsivoglia altra relazione che il temperi), hanno fra loro un cotal muro di divisione; chè l'una è persona, e l'altra è cosa: e persona e cosa sono di sì opposta natura, che non possono formare insieme un solo corpo morale.

Questa è la ragione, onde il Legislatore dell'umanità, togliendo ad unire insieme tutti gli uomini in una società pienamente universale, n'escluse del tutto il concetto di dominio e di signoria: l'escluse dico d'infra gli uomini, riserbando o riferendo ogni dominazione al solo Iddio. A coloro poi, a'quali egli impose di fondare in sulla terra una società sì pura e sì perfetta, consegnò qual legge costituente della medesima la seguente: « I re delle genti signoreggiano sopra gli uomini: e quelli che han potere su « di essi, vengono acclamati benefici. Voi poi non così: ma quale è il maggiore di « voi, si faccia come il minore: e chi precede, si faccia come chi ministra (1). »

CAPITOLO IV.

DEL DIRITTO DI NATURA A QUEL MODO CHE FU CONCEPITO DAGLI SCRITTORI DELLO SCORSO SECOLO.

Il vincolo di proprietà e di dominio non associa adunque l'uomo coll'uomo, ma lo lascia solo, isolato.

Or, prima che l'uomo sia associato co'suoi simili mediante il vincolo di società, egli si concepisce in quello stato, a cui venne imposto il nome di *stato di natura*, per contrapporlo allo stato di *società*.

Nello stato di natura concepito a questo modo, in cui si suppone che non esistano ancora i legami sociali, si possono distinguere due gradi. O può immaginarsi l'uomo co'*semplici rapporti* che appartengono all'ordine di pura ragione, senza che egli ancora abbia contratto de'vincoli effettivi colle cose, cioè de'vincoli di proprietà e di dominio; ovvero può immaginarsi che l'uomo si sia già avvincolato con tali *vincoli* effettivi, che il leghino alle cose (ed anche alle persone, che per essi tengono la ragione di cose), senza che ancora sia avvincolato ed associato co'suoi simili come persone.

Questi due gradi non recano una notabile differenza relativamente al *diritto* proprio di questo stato; perocchè questo diritto anteriore al sociale considera sempre i rapporti ed i vincoli colle cose; o che l'uomo si trovi solo in potenza ad essi, come si avvera nel primo grado dello stato di natura, dove non vi sono che *jura ad res*; ovvero

(1) Luc. XXII.

che l'uomo sia già entrato attualmente ed effettivamente in possesso di esse cose, come si avvera quando egli è passato al secondo grado dello stato di natura, nel quale si possono in qualche modo concepire *jura in rebus*.

Egli è oltracciò da considerarsi, che una società qualsiasi, che acconciamente si appella, come dicevamo, una persona morale, possiede quegli stessi rapporti e quegli stessi vincoli con tutto ciò che è fuori di essa, che ha l' uomo singolo nel nominato *stato di natura:* sicchè le società sono fra loro, nello stato di natura, come gl' individui non associati.

Egli è dunque necessario distinguersi un diritto anteriore all' esistenza de' vincoli sociali, ed un diritto nascente da questi vincoli stessi. Il primo di questi due diritti è quello che fu chiamato *diritto di natura* appunto, perchè lo stato in cui si concepisce l' uomo anteriormente allo stato sociale, si usò di nominarlo *stato di natura*.

Nè fin qui si potevano riprendere i filosofi: tutt' al più si potea dire, come fu detto, che le denominazioni di *stato di natura* e di *diritto di natura* contenevano qualche cosa d' improprio, e davano luogo a degli equivoci.

Dico che contenevano qualche cosa d' *improprio;* perocchè la *natura* non pone l' uomo fuori della società, anzi il fa nascere nel seno della società domestica.

Dico che contenevano altresì qualche cosa che dava luogo a degli equivoci; perocchè non vien definito con quelle denominazioni di che natura si parli, se della natura in genere, o solo della natura umana, e si prenda la parola *natura* come il contrapposto di *arte*, o come il contrapposto di *ragione*. Incapparono in quest' equivoco gli stessi romani giurisprudenti, i quali definirono il *jus naturale* per « quello che vie« ne insegnato dalla natura a tutti gli animali » (1); quasichè vi potessero esser diritti, precetti, insegnamenti, là dove non vi è ragione. Pigliarono dunque la parola *natura* pel naturale istinto, il quale può ben suggerire alla ragione ciò che si debba fare o intramettere, ma non può senza il dettame di questa costituire ninn diritto e ninn dovere (2).

Che se in vece di lasciare così incerto e indeterminato il vocabolo di *natura*, que' savi l' avessero definito, l' avessero ristretto alla natura umana, e avessero chiamato quel diritto che ne consegue, *diritto della natura umana;* avrebbero potuto senza errore trattare di un tal diritto, come di una branca di tutto l' albero della morale legislazione. Non avrebbero meritato biasimo nè anco restringendo questo diritto della natura umana, alle relazioni essenziali degl' individui umani colle cose e colle persone, prescindendo al tutto da' vincoli sociali, purchè avessero poi aggiunto a quel loro di-

(1) *Quod natura omnia animalia docuit.* — Egli è manifesto, che questa definizione fu tratta dalla filosofia stoica. Il Cujaccio pretende spiegare questa definizione del natural diritto dicendo, che *quae bruta faciunt incitatione naturali, ea si homines faciant, jure naturali faciunt* (Not. prov. ad I. Inst. Tit. II). Ma più spedito e più leale sembra il riconoscere che quella definizione è difettosa, ed abbandonarla.

(2) In somma l'*istinto* può somministrare in parte la *materia* del diritto, ma non la *forma*. — Prima di Ulpiano, prima di Zenone, prima di Talete, Esiodo più sanamente cantava,

Τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
Ι' χθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς, πετεεινοῖς,
Εσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶν ἐπ' αὐτοῖς.
Α' νθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἡ πολλὸν ἀρίστη
Γίνεται.

(Op. et D., L. I., *vers. 276*).

« All' umana progenie il sommo Giove
« Dona la legge; chè le fere e i pesci
« E gli alati volanti in sui promiscui
« Paschi si volgon, di diritto privi;
« A noi giustizia, ottimo ben, concesse. »

ritto della natura, l'altra parte costituente il *diritto sociale*, secondo e più nobile membro dell' intero corpo del *diritto dell' uomo* considerato nelle varie sue relazioni e condizioni. In tal caso il *diritto naturale umano* sarebbe stato come il rudimento del *diritto sociale*, e questo il compimento di quello: sarebbe stato la prima parte di tutto il *diritto razionale*, e questo la seconda (1).

Conveniva dunque, per non isgarrare, come si fece, ricordarsi sempre, che quel natural diritto non era tutto intero il diritto, ma era un diritto astratto, una parte del diritto; dal qual solo non si potea mai dedurre quello che l'uomo dovesse fare praticamente, e quello che l'uomo dovesse intralasciare.

Per mostrare un cenno di questa imperfezione del naturale diritto, e la sua insufficienza a dirigere i passi dell'uomo nelle vie di una intera giustizia, basta considerare, che tutto ciò che esso comanda, si riassume finalmente in questa formola: « Non far male al tuo simile. » Quel diritto si rimane interamente *negativo*; perchè non isguardando se non i rapporti ed i vincoli che le persone singole e dissociate hanno colle cose, e considerando anche le persone solamente nella loro qualità e relazione di cose, ne viene, che tutti i doveri accennati da quel *diritto* verso le persone, si riducan unicamente a stabilire un *limite* nell'uso delle persone; cioè a comandare, che l'uso delle persone come cose sia limitato per modo, che esso non violi il rispetto dovuto alla loro personalità. Questo non è che un mero dovere negativo, un dovere che si riduce a un non fare, a un non nuocere; che non impone alcun obbligo di giovare positivamente. Indi niuna maraviglia è se di un tal diritto crudo, rozzo, imperfetto, lo stesso buon senso degli antichi avesse pronunciato quella sentenza che il condanna in pratica: ***summum jus, summa injuria.***

—Ma onde vien egli l'obbligazione all'uomo di giovare a'suoi simili? — Dal *diritto sociale:* questo è il fonte dei doveri positivi; perocchè la legge fondamentale della società si è di ottenere quel bene pel quale la società è fatta, per tutto il corpo sociale, per ciascun membro che lo compone: indi la sociale benevolenza, indi l'obbligo che ha ciascuno che s'associa di giovare a tutti gli associati. Vedesi qui di nuovo quanto sia cosa essenzialmente morale l'umana associazione.

Più filosofi dello scorso secolo rigettarono il diritto sociale, e s'attennero al diritto naturale, pigliandolo come l'unico diritto dell'uomo, come un diritto completo: indi quel carattere di crudezza e d'inumanità, di cui fu segnata a strisce di sangue la seconda metà del secolo XVIII.

Rousseau, che si può dire il rappresentante del diritto di natura di cui parliamo, non si contenta di rigettare il diritto sociale, consultando il solo diritto di natura; non si contenta di ritornare oltracciò alla definizione del diritto di natura che danno le leggi romane, « quel diritto che la natura insegna a tutti gli animali; » in questa stessa definizione vi ha qualche cosa ancora di troppo per lui. L'uomo, come animal ragionevole, secondo quella definizione, attinge il suo diritto dalla propria natura razionale (2): Rousseau vuol prescindere al tutto dall'intelligenza: non vuole che l'uomo tragga il diritto proprio della sua specie dall'elemento costituente la differenza specifica fra lui e il bruto, dalla ragione; ma pretende che il diritto naturale dell'umanità debba scaturire dall'elemento inferiore dell'umana natura, da ciò che l'uomo ha di comune colle bestie! Il pensiero è veramente singolare! l'abuso dell'astrazione non si può portare più innanzi. Ma udiamo le sue parole, e seguiamolo nel traviare de'suoi pensieri, considerando da

(1) Il natural diritto preso in questo significato abbraccia due parti:

1.° i rapporti e i vincoli dell'uomo con tutto ciò che può avere per lui la ragione di *mezzo*, sia cosa (vincolo di proprietà), sia persona (vincolo di dominio);

2.° i rapporti e i vincoli nascenti da'*contratti* bilaterali, ne'quali l'uomo non s'associa con altri uomini, ma tratta con essi a pari, cioè secondo la relazione di *fine* a *fine*.

(2) I legisti, alla definizione: *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*, hanno aggiunto le parole, *juxta genus suum*, che la spiega e rischiara.

per tutto quanto a torto, volendo egli dare all'uomo un diritto naturale, che gli sia di guida nel cammin della vita, pretenda poi di fabbricargli questo diritto senza calcolare tutte le reali condizioni nelle quali l'uomo si trova, ma solo alcune primitive, scelte a suo arbitrio.

Da prima egli elimina dalle sue considerazioni tutti i fatti sociali.

« Cominciamo, dice, dal rifiutar tutti i fatti; essi non toccano la nostra questione. « Non bisogna pigliare cotali ricerche per delle verità storiche, ma solo per de'ragio- « namenti ipotetici e condizionali, più proprî a chiarire la natura delle cose, che a di- « mostrarne l'origine vera, per de'ragionamenti simili a quelli che fanno tutto giorno « i nostri fisici sulla formazione del nostro globo. — Il nostro argomento riguarda l'uo- « mo in generale. Noi assumeremo di prendere uno stile che convenga a tutte le na- « zioni, o più tosto obbliando i tempi e i luoghi per non pensare agli uomini a cui « parliamo, ci supporremo d'esser nel liceo d'Atene a ripetere le lezioni de' nostri dot- « tori, avendo i Platoni e i Senocrati per giudici, e per uditore il genere umano (1). »

Non gli basta: escluse anche dal calcolo le condizioni positive dell'uomo, tutti i fatti sociali; nella sola natura umana, in quello stato nel quale ella si giace antecedentemente al suo sviluppo, non avrebbe potuto a meno di trovare ancora tutte le facoltà umane, benchè non isviluppate, tutti i principî de'suoi sviluppamenti successivi, e prima di tutto la ragione, e l'istinto alla socievolezza. Or non vuole Rousseau aver che fare con tali elementi: egli dunque smozzica l'umana natura; immagina uno stato anteriore alla ragione stessa ed alla socialità; e in quello stato pensa di fondare il vero diritto naturale dell'umana specie.

« Meditando, egli dice, sulle prime e più semplici operazioni dell'anima, credo « di osservare due principî ANTERIORI ALLA RAGIONE, l'uno de'quali ci fa ardentemente « solleciti del nostro star bene, e l'altro c'ispira una ripugnanza naturale a veder pe- « rire o sofferire ogni essere sensibile e specialmente i nostri simili. È dal concorso e « dalla combinazione che il nostro spirito è in istato di fare di questi due principî, sen- « za che sia necessario di farvi entrar quello della sociabilità, che mi pare scaturire le « leggi del diritto naturale: leggi che la ragione quinci appresso è forzata di ristabi- « lire sopra altri fondamenti, quando per gli suoi successivi sviluppi ella è venuta a « tale da soffogar la natura (2). »

La *ragione* adunque, lungi dal formar parte della umana natura, è agli occhi di questo filosofo una potenza straniera ed inimica che sopravviene quasi direbbesi come una pianta parassita, a smugnere e a soffogare la natura dell'uomo! qual diritto di natura è egli cotesto, se non il diritto della natura brutale, se pur la natura brutale avesse un diritto?

Or, messi per questa via, dove ci fermeremo noi? Ci basterà d'essere pervenuti ad uno stato dell'uomo anteriore all'uso della ragione, anzi alla ragione stessa? Perchè non andrem cercando i principî del diritto naturale ancora più in là? Giacchè vogliamo trovare l'idea della natura umana coll'esaminare ciò che prima nell'uomo si sviluppa, io non so perchè non entriamo nell'utero della madre, e osservandovi che il cuore si manifesta prima di tutte l'altre parti, non neghiamo a quest'altre parti il formar parte dell'umana natura, non la riduciamo questa natura tutta a questo primo viscere, o piuttosto, volendo esser pienamente coerenti a noi stessi, non ci arrestiamo ancora indefinitamente a cercare i primi stami del tessuto cellulare, o in fine non veniamo a quelle prime rimote origini, a cui discoprire non è pervenuta finora l'umana curiosità. Rousseau sembra che, seriamente parlando, lasci ad altri questo lavoro. « Altri, dice, « potrà facilmente andar più lontano nella stessa via, senza che sia facile a persona « l'arrivare ad un termine; perocchè non è già un leggiero affare quello di sceverare

(1) *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes.*
(2) Ivi.

« ciò che v'ha di origiuario e di artificiale nella natura attuale dell'uomo, e di ben co-
« noscere uno stato che non esiste più, che non è forse mai esistito, e che probabil-
« mente mai non esisterà (1).

Da vero, che, secondo cotesta dottrina, i diritti e i doveri naturali dell'uomo si acchiuderebbero in un circolo assai ristretto! L'uomo non dovrebbe aver quasi altra cura che del suo corpo, se pur qualche cosa dovesse. D'altra parte, costretto il nostro filosofo a confessare come facoltà distintiva dell'umana specie la *perfettibilità*, che farà egli di questo nuovo elemento sì importuno al diritto naturale da lui immaginato? Come se ne spaccerà egli? Il partito ch'egli prende a risguardo di questo elemento (venendogli meno il coraggio a distruggerlo), si è quello di denunziarlo come un mariolo, di opprimerlo quasi con sentenza di tribunale, accagionandolo qual autore e fonte di ogni degradazione della stessa specie umana a cui appartiene, con una contraddizione singolare pur col nome di *perfettibilità*. Ma perocchè le assurde conseguenze di ciò gli s'accavallano tuttavia addosso troppo manifeste; ed egli le confesserà in uno stile pieno di pietà e di eloquenza, ne compiangerà l'uman genere, acciocchè il lettore, se non convinto dalla luce del vero, almen sedotto dal prestigio del sentimento, le si trangugi. « Troppo egli sarebbe tristo, esclama, troppo sarebbe tristo per noi di
« pur trovarci forzati a convenire, che questa facoltà distintiva e quasi illimitata (del-
« la perfettibilità umana) è la sorgente di tutti i malori dell'uomo, a convenire che
« ella è colei, che ne lo trae pel corso del tempo da quella condizione originaria, ovo
« a lui scorrerebbero giorni tranquilli e innocenti: colei, che facendo sbocciare col pro-
« ceder de'secoli i suoi lumi ed i suoi errori, i suoi vizî e le sue virtù, ne lo rende alla
« lunga il tiranno di sè medesimo e della natura. Sarebbe pure l'orribile cosa il tro-
« varsi obbligato a lodare si come un essere benefattore colui, che il primo ebbe sugge-
« rito all'abitante delle rive dell'Orenoco l'uso di quelle assi ch'egli acconcia in sulle
« tempie de'suoi bambini, e che almeno loro assicurano una parte della loro imbecilli-
« tà e della loro originale felicità! (2). »

Ma è possibile finalmente, che il filosofo stesso, di cui rechiamo le dolenti note, non s'avvegga, che esclusa la ragione, non può più aversi nè pure un solo dovere, un solo diritto, perchè non riman più niente di ragionevole.

No; egli stesso se n'avvede, e sel propone a forma di obbiezione. « Parrebbe a
« prima giunta, dice, che gli uomini in questo stato, non avendo fra essi alcuna sorta di
« relazione morale, nè doveri conosciuti, non potessero essere nè buoni nè cattivi, e
« non possedessero nè vizî nè virtù; se pure pigliando queste parole in un senso *fisico*
« non si chiamino vizî dell'individuo le qualità che possono nuocere alla sua propria
« conservazione, e virtù quelle che possono aiutarla, nel qual caso bisognerebbe chia-
« mare più virtuoso colui che meno resistesse alle semplici impulsioni della natura (3). »

Che dunque risponde ad una difficoltà, che distrugge d'un solo tratto, e cassa tutto il diritto di natura, ch'egli tentò di stabilire con tanta profusione di parole?

Non altro, che questo: « Senza che noi ci togliamo dal senso ordinario delle pa-
« role, egli è mestieri che sospendiamo il giudizio che noi potremmo portare su di una
« tale posizione, e che diffidiamo de'nostri pregiudizî, fino a che noi abbiamo esami-
« nato colla bilancia alle mani s'egli v'abbia più di virtù che di vizî fra gli uomini
« inciviliti, o se le loro virtù giovino meglio che i loro vizî non nuocano (4). »

Noi non vogliamo certo più di quello che si concede in queste parole. Perocchè per esse noi restiamo pienamente d'accordo, che nello stato di natura del nostro filosofo non si danno nè vizî nè virtù morali: restiamo perciò d'accordo, che quand'anco un tale stato privo di moralità fosse preferibile allo stato sociale, per trovarsi in quest'ul-

(1) *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes.*
(2) Ivi.
(3) Ivi.
(4) Ivi.

timo un soperchio di vizi prevalenti alle virtù; tuttavia quello non ci potrebbe però mai somministrare alcuna idea di legge, o di diritto, appunto perchè esso non ci somministra alcuna idea di virtù, nè di vizio, nè di ragione: finalmente restiamo d'accordo di quanto da tutto ciò conseguita necessariamente, che il ricorrere a quello stato per cavarne le norme del natural diritto, è vano e pazzo; è un ricorrere ad una condizione tale di cose, dove manca fino il più tenue vestigio di diritto naturale, e donde altri potrebbe sol trarre un miserabil pretesto di negarne l'esistenza, ovvero di cangiare le leggi morali in leggi fisiche, o viceversa. Per le quali cose lo strano pensiero di voler cavare il naturale diritto dai soli elementi fisici dell'uomo, non può essere il modo acconcio di stabilirlo, ma solo quel di annientarlo.

Concludiamo: quanto pubblicò G. G. Rousseau intorno al natural diritto, non dee prendersi per un serio lavoro filosofico: egli era solo una elegia sulla social corruzione, in mezzo alla quale toccogli di vivere lo sventurato; e il facondo declamatore non fu inteso nè da'suoi seguaci, nè dai suoi oppositori. In vece di considerarsi in lui l'uomo istizzito che s'adira, l'oratore che esagera, il sofista che fa sfoggio d'ingegno, il poeta che piange; si volle vedervi il filosofo che ragiona; e quanto questo nocque alla sua fama, altrettanto riuscì dannoso ai tempi de'quali lamentava la corruzione.

CAPITOLO V.

DELLA *BENEVOLENZA SOCIALE*, E DELL'*AMICIZIA*.

Tornando ora in via, noi, esponendo più sopra il concetto della società, ci abbiamo fatto entrare la benevolenza sociale. — È ella amicizia questa sociale benevolenza? O in che cosa il concetto di essa è diverso da quello di amicizia?

Il concetto di *benevolenza sociale* e il concetto di *amicizia* non si debbono confondere insieme: l'amicizia è qualche cosa di più puro, di più santo, di più elevato della semplice benevolenza sociale, almeno fino che si tratta di una società limitata.

L'amico dimentica sè stesso per l'amico: egli desidera e procaccia il bene dell'amata persona, senza alcuna considerazione al bene proprio, talora anche col sacrificio di questo. L'amicizia è essenzialmente intellettuale, oggettiva; l'uomo per l'amicizia vive nell'oggetto del suo amore quale il suo intendimento lo concepisce, vive fuori di sè medesimo.

Tutto ciò non si può dire della sociale benevolenza. Il membro di una società, come tale, vuole il bene della società a cui appartiene, e in questo bene voluto a tutta la società consiste la sociale benevolenza. Egli è vero, che chi vuole il bene del corpo sociale, vuole conseguentemente il bene di tutte le persone che formano questo corpo. Ma fra queste persone si trova anch'egli medesimo. Nella *benevolenza sociale* adunque l'uomo non dimentica sè stesso, come nell'*amicizia*, ma si considera e si ama come membro della società. Di più, egli si associa coll'altre persone unicamente pel vantaggio che prevede dovergli venire da quella associazione. Egli dunque non s'appiglia all'associazione, non ama la società, nè ama il bene comune della società, se non finalmente pel bene suo proprio, per amore di sè stesso: ama l'altrui bene non propriamente e necessariamente perchè bene altrui, ma perchè egli lo trova condizione necessaria al suo bene particolare. La sociale benevolenza ha dunque un'origine soggettiva: è l'amore soggettivo che ingenera un amore oggettivo, il quale però non occupa in tal caso nel cuore umano che un posto subordinato.

Da questo si può conchiudere, che la *benevolenza sociale* tiene un cotal posto di mezzo fra il *vincolo signorile* e l'*amicizia*; ell'è più nobile di quello, e men nobile di questa; ella è un primo passo, pel quale gli uomini pervengono poscia ai purissimi affetti dell'amicizia.

Tuttavia non si dee credere, che nel fatto delle società umane manchi solitamen-

te l'amicizia. Il *vincolo di signoria*, *quello di società*, e *quello dell'amicizia* nel fatto reale si trovano mescolati insieme e influenti con varie proporzioni. Noi vogliamo solamente determinare la distinzione delle idee, essendo ciò necessario affine di rilevare poscia quanto l'umana convivenza debba a ciascuno di questi tre vincoli.

E per vero, solamente mediante la distinzione da noi indicata fra il concetto di signoria, quello di benevolenza sociale, e quello di amicizia si può chiaramente inferire, che « le unioni umane debbonsi riputare più felici e più virtuose, più che domina in esse l'amicizia sopra gli altri due vincoli, e di poi più che domina il vincolo della socialità sopra quello della proprietà e del dominio. »

Ci resta ad osservare come l'amicizia e la sociale benevolenza possano gradatamente più e più nobilitarsi, e come pervenendo entrambi all'ultimo grado di nobiltà di cui sieno capaci, elle si scontrino, s'abbraccino, diventino una cosa sola.

Come giunge l'amicizia a toccare il suo più alto punto di nobiltà? — Ella già si nobilita, più che divien virtuosa. Perocchè la virtù, e non altro che la virtù, è l'essenza della nobiltà; e perciò ella è altresì la nobilitatrice di tutte le cose. L'amicizia dunque è pervenuta all'ultimo grado di nobiltà e di eccellenza, quando ciò che l'amico ama nell'amico non è che la virtù, e perciò quando l'affetto si porta come ad ultimo suo scopo al vero, al giusto, all'onesto, al santo: niun oggetto limitato riceve allora più i nostri affetti, se non come un cristallo, pel quale passano senza fermarsi, o come un tersissimo specchio, che riceve i raggi del sole e senza punto alterarli li rimanda al sole.

Come giunge a toccare il suo più alto grado di nobiltà la benevolenza sociale? — La benevolenza sociale, abbiam detto, si amplifica insieme coll'amplificarsi della società. Abbiamo anco veduto che la società amplificandosi si migliora, appunto perchè allargandosi si perfeziona la benevolenza. La società s'amplifica per due modi, crescendo il numero delle persone che s'aggregano, e crescendo i beni che formano il fine pel quale ella si unisce. Fino che qualche persona rimane fuori della società, e fino che qualche vero bene rimane escluso dal suo scopo, ella è una società ancora limitata, non ha raggiunto l'ultima sua possibile perfezione, per conseguente anche la benevolenza che accompagna l'associazione non ha toccato il più alto termine di perfezione a cui ella possa aspirare. Ma all'incontro, ponendo che la società siasi resa del tutto illimitata, ch'ella nè escluda alcuna persona dal suo grembo, nè alcun vero bene dal suo scopo, allora, si ha necessariamente una società che tende come in suo ultimo fine alla virtù, come al bene di tutti più eccellente. La virtù non solo è il migliore dei beni, ma è ancora la condizione e la legittima origine di ogni bene. Questa società dunque tenderà principalmente alla virtu, come al massimo bene e al fonte di ogni bene. Ora quale sarà la *benevolenza* propria di questa nobilissima società? Sarà una benevolenza, per la quale ciascun membro della società desidererà a tutti i sozî principalmente la perfezione morale. Siamo adunque pervenuti ad una benevolenza, che non è altro se non un amore alla virtù, e però anco un amore essenzialmente oggettivo e disinteressato.

A quella guisa adunque che l'amicizia, pervenuta all'ultima sua ideale perfezione, ci si cangia in un altissimo amore dell'eterno bene della virtù; così somigliantemente la sociale benevolenza, ove essa si porti col pensiero all'ultima sua possibile perfezione, si tramuta nello stesso amor nobilissimo della morale virtù, e non si propone altro bene se non in ordine a questo supremo.

L'ideale dunque della *benevolenza sociale*, e l'ideale dell'*amicizia* è un medesimo amore purissimo della virtù.

Non ommettiamo anche qui, innanzi di chiudere questo capitolo, di riflettere, come realmente esista in sulla terra una società universale nella quale non si può in alcun modo dividere la *benevolenza sociale* dall'*amicizia*, ed entrambi dalla *virtù*. Il fondatore del cristianesimo mise in fatti a scopo della società da lui fondata il solo *amore virtuoso*, nel quale finisce ugualmente e la benevolenza sociale perfetta e la perfetta

amicizia. « Un nuovo comando io vi do, egli disse ai membri di una sì vasta associa- « zione, che vi amiate scambievolmente a quel modo nel quale vi ho amati io (1); » cioè colla più perfetta amicizia e colla più perfetta sociale benevolenza.

CAPITOLO VI.

DELLA LIBERTÀ SOCIALE.

Il vincolo sociale è opposto al vincolo di signoria.

La società dunque di natura sua esclude la servitù. Tutte le persone associate sono parti di un solo corpo, e però sono fine, come è fine il corpo stesso al quale appartiene il bene che s'intende di procacciare mediante l'associazione.

Dunque la società suppone la *libertà*: le persone in quanto sono sozie, sono libere.

La libertà di cui godono le persone associate è tanto maggiore e più perfetta, quanto è più ampia e più perfetta la società. Come col distendersi della società si distende la giustizia che le è inerente (2), si distende la benevolenza sociale (3); così pure si distende e si perfeziona la sociale libertà.

La qual nuova proprietà si riscontra, come tutte le altre precedenti, in grado sommo nella società cristiana.

Il suo fondatore le segnò in fronte questo carattere di libertà: dichiarò altresì la libertà della sua società un effetto della verità che ella possiede, e della virtù a cui ella tende « Se voi vi terrete nel mio sermone (colla fede), sarete veramente miei disce- « poli (colla buona vita), e conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi (4): » così il Cristo a tutti gli uomini: quattro sono adunque i passi successivi, conducenti alla libertà, secondo le parole del Cristo: FEDE, PRATICA DELLA VIRTÙ, COGNIZIONE DELLA VERITÀ, LIBERTÀ.

CAPITOLO VII.

CONTINUAZIONE.

Ma conviene che noi badiamo di non ingannarci, pigliando forse la libertà sociale perciò che ella non è.

In che consiste adunque la libertà sociale?

Da ciò che abbiamo detto risulta ch' ella consiste in questo, che tutte indistintamente le persone associate mantengano la ragione di fine, e niuna di esse sia considerata come un semplice mezzo al bene delle altre.

La società è fatta per tutti i sozî che la compongono: il bene che da essa deriva dee esser partito egualmente, cioè secondo una ugual legge, fra tutti; niuno d' essi è obbligato a lavorare per gli altri senza che egli stesso partecipi del suo lavoro: ecco la libertà sociale. Quando all' incontro un uomo è obbligato a lavorare per un altro uomo, e non per un bene comune ad entrambi, allora vi ha servitù.

Adunque si piglierebbe un errore strabocchevole da chi pensasse, che la libertà sociale consistesse nell' essere il sozio scarico da qualsivoglia obbligazione e da qualsivoglia travaglio.

La natura della società è quella di un'unione che si stringe fra più individui a fine di conseguire un dato bene: ed è pur manifesto, che ciascuno di quelli che entrano in essa, si sottomette ed obbliga a tutte quelle leggi che derivano dalla natura dell'associazione.

(1) Jo. XIII, 35.
(2) Cap. II.
(3) Cap. V.
(4) Jo. VIII.

Tutte queste leggi poi si possono riassumere in due generali.

1°. Ciascuno si obbliga, coll'associarsi, a volere il bene comune degli associati, e a concorrere alla produzione o all'acquisto di esso, in quella maniera che viene stabilito, cioè a dire, o mediante degli atti suoi personali o mediante delle cose esterne da lui possedute.

2°. A ciascuno dee pervenire una quota parte del bene che l'associazione acquista, proporzionata alla sua messa di opera personale, o di beni esterni.

Il membro della società non può sottrarsi a queste leggi sociali e fondamentali, che costituiscono le prime linee dell'ordine sociale.

Di qui si trae, che il sozio pecca contro la società a cui appartiene,

1.° Se ciò che egli vuole non è il ben comune, ma il ben proprio, cercando questo solo come fine, e negligentando o anche danneggiando il bene comune;

2.° Se non concorre all'acquisto del bene sociale coi mezzi convenuti e stabiliti.

Nel primo caso pecca contro la *benevolenza sociale*, nel secondo contro l'*attività sociale*; i due sommarî doveri di ogni società.

CAPITOLO VIII.

DELL'UGUAGLIANZA SOCIALE.

Delle osservazioni simili alle precedenti debbonsi fare rispetto all'eguaglianza sociale.

Egli è certo, che l'essenza stessa della società mette un elemento di *uguaglianza* fra le persone associate; ma conviene anche qui porre una grande attenzione nel formarsi il giusto concetto dell'uguaglianza di cui parliamo.

Come la *libertà sociale* rettamente si concepisce dal confronto del vincolo di società con quello di signoria; così da simile confronto si trae lume a chiarire che cosa sia la *sociale uguaglianza*.

Fra servo e padrone non vi ha uguaglianza, perocchè il servo come servo non è che un mezzo, di cui il padrone è il fine: mezzo e fine differiscono essenzialmente, infinitamente. All'incontro le persone componenti una società essendo tutte fine, niuna di esse mezzo, non differiscono essenzialmente come tali; sono tutte essenzialmente uguali. In questo adunque, ed in questo solo, consiste la sociale uguaglianza.

Applicando finalmente anche questa dottrina alla più vasta di tutte le società, il divino Legislatore cominciò l'opera della sua fondazione dal francare gli uomini dalla schiavitù della colpa, acciocchè, resi liberi, fossero tutti di conseguente uguali, avessero tutti ragione di fine, niuno di mezzo. San Paolo, battezzato che ebbe uno schiavo fuggitivo, nel rimandarlo poscia al suo padrone, impose a questo di riceverlo non più « come servo, ma come fratello carissimo; » e soggiunse: « Se tu mi hai come sozio, accogli lui siccome me stesso (1). » Ecco l'uguaglianza sociale, ecco il vincolo di signoria tramutato in quello di società.

Dopo tutto ciò, come la *libertà sociale* non distrugge le obbligazioni de'sozî, così l'*uguaglianza sociale* non toglie che fra i sozî esistano delle accidentali differenze; le quali differenze son quelle che noi dobbiamo più attentamente considerare nel capitolo seguente.

(1) Ad Filem.

CAPITOLO IX.

DELL'ORDINE SOCIALE.

Le differenze o *disuguaglianze* fra i sozî derivano dall'intima natura della società.

Abbiamo veduto quali sieno le due leggi fondamentali di ogni società: esse racchiudono la ragione e le diverse maniere di disuguaglianza sociale. Cominciamo dal considerare la seconda.

« A ciascun sozio dee pervenire una quota parte del bene che si acquista mediante l'associazione, proporzionata alla sua messa. »

Questa legge suppone una doppia disuguaglianza fra i sozî.

1.° disuguaglianza nella quantità di ciò che ciascuno ha messo in comunione,

2.° disuguaglianza nel diritto di partecipare più o meno vantaggi sociali: questa seconda disuguaglianza è conseguenza della prima.

In una società, nella quale ciascuno conferisse in comunione la stessa porzione di bene, cioè la stessa quantità di mezzi inservienti all'ottenimento del fine sociale, le indicate disuguaglianze non avrebbero luogo.

Esse poi dispariscono nella teoria, se in vece di considerare le persone associate prese nella loro realità, si considerano le persone astratte, o sieno in quanto sono sozie (1), e, mi si permetta di così esprimermi, le *azioni* con cui entrano a parte della società. Le persone sociali con tale astrazione sono rese tutte eguali nella messa e nell'espettazione, giacchè tutto ciò che viene conferito in comunione in tal modo, si suppone diviso in azioni uguali. Ma più persone sociali, più azioni possono unirsi in una sola persona reale: indi l'indicata disuguaglianza.

Quando adunque si pretendesse che le *persone reali*, membri della società, dovessero esser tutte necessariamente uguali, si caderebbe in un errore proveniente dal non intendersi la natura del vincolo sociale (2).

Ma la natura della società trae seco la necessità di altre disuguaglianze.

Primieramente la società ha sempre bisogno di un'*amministrazione*.

Per *amministrazione sociale* intendo un principio *ordinatore*, il quale diriga ed armonneggi tutte le forze sociali al fine della società.

Se le persone associate mettono in comunione un determinato corpo, un fondo sociale; questo non produce da sè stesso; dee dunque essere amministrato. Quando anco producesse da sè stesso i beni che si cercano coll'associazione, si esigerebbe tuttavia una mano che ne li raccogliesse, e li compartisse fra gli associati secondo il quanto della loro messa.

Se le persone associate concorrono anco colla loro industria, conviene che l'indu-

(1) Nel diritto romano distinguevasi l'*uomo* dalla *persona*. Uomini erano tutti, ma non tutti erano *persone:* la persona definivasi *Homo cum statu quodam consideratus*. E per *istato* intendevasi *qualitas, cujus ratione homines diverso JURE utuntur*. In una parola, consideravansi per *persone* i *sozi* della grande associazione romana, e per *non-persone* tutti gli altri uomini lasciati fuori da questa associazione. Il servo non era riconosciuto dalle leggi come avente stato e condizione di sozio; perciò era *ἀπρόσωπος* (Theophil. I. Inst. de stipul. sen.), *personam legibus non habens* (Cassiodor. Var. L. VI, c. VIII), enumerato *inter RES quae in fundo sunt* (L. 32, § 2, D. de legal. 2), e si aveva *pro nullo et mortuo* (L. 32, e 209 D. de reg. jur.), appunto perchè non entrava nella società.— In ogni società limitata trovasi sempre di necessità una simile differenza fra servi e liberi. Conveniva dunque che fosse istituita in sulla terra una società universale, dalla quale niuno fosse escluso, o però tutti vi divenissero liberi: questa fu l'opera del Cristo.

(2) A questo non pongono mente i fautori del voto universale ne'governi rappresentativi. È la messa di ciascun cittadino che dee essere rappresentata, non la persona reale. Perciò il rappresentarsi le *persone reali* in luogo delle *persone sociali*, o sia delle *azioni* colle quali ciascun cittadino entra a parte della società, egli è un principio di apparente uguaglianza, e di disuguaglianza ed ingiustizia reale.

stria di molte persone sia accordata e ben diretta a quell'unico fine a cui la società intende.

Tutte queste funzioni prese insieme si raccolgono sotto il nome di amministrazione sociale.

L'amministrare di natura sua è un diritto inerente ai sozi che compongono la società.

Ma perocchè l'amministrazione sociale dimanda *unità*, e *abilità*, essi il più delle volte incaricano una o più persone all'uffizio di amministrare la società.

Quindi scaturisce l'idea di *ministro* di *presidente* o di *ordinatore* della società, co'quali tre nomi vogliamo significare, presso a poco, la cosa stessa.

Si osservi bene, che l'idea di ministro, di presidente, o di ordinatore della società, è essenzialmente diversa dall'idea di *sozio*.

Per convincersene, basta considerare, che la società nel suo primo aggregamento potrebbe eleggere per suo *ministro*, *presidente*, ovvero *ordinatore*, anche una persona estranea alla società.

Quale è dunque la relazione fra l'*amministratore* della società e la società stessa? È ella una relazione *servile*, o una relazione *sociale?*

Questa dimanda è importante, ed è assai facile l'ingannarsi se si vuol rispondere l'una cosa o l'altra semplicemente: la relazione fra l'amministratore della società e la società stessa è una relazione complicata e mista, che ha bisogno di venir sottoposta all'analisi.

Primieramente adunque io osservo, che l'*amministratore* potrebbe essere ricevuto e considerato come *sozio*, mettendo per sua porzione di fondo sociale la sua stessa industria, le sue fatiche amministrative.

In tal caso queste sue fatiche, colle quali egli concorre all'ottenimento del fine della società, dovrebbero essere stimate con equità, comparativamente al messo dagli altri; e gli apparterrebbe il diritto ad una quota parte degli utili rispondente alla stima fatta del suo lavoro.

Vi possono adunque essere degli *amministratori sozi*, e degli *amministratori salariati*.

I primi sarebbero indubitatamente uniti alla società col *vincolo sociale*, e non correrebbe fra essi e la società relazione alcuna, che potesse dirsi di servo a padrone. Egli è vero, che essi lavorerebbero a vantaggio della società; ma una simile obbligazione è di ciascun membro, che concorre alla società colla sua industria. Questa relazione non ha niente di servile; è tutta sociale, sebbene ell'abbia annesse delle rigorose obbligazioni. L'abbiamo già veduto, l'*obbligazione* non costituisce lo stato di *servitù*, ed anzi si trova sempre necessariamente connessa colla libertà sociale.

Di più un tale *amministratore sozio* non può essere cacciato dal suo ufficio, a meno che nell'impianto della società non sia stato ciò convenuto. Senza di questo patto espresso, egli è tenuto bensì a fare il suo dovere, come ogni altro sozio; è tenuto a prestare ciò a cui s'è obbligato; ma egli ha diritto di amministrare fin che dura la società, come ogni sozio ha diritto di esser sozio alle condizioni alle quali è stato ricevuto per tale. Egli è dunque un errore il credere che l'amministrazione sia sempre, e per necessità del suo ufficio, una *serva* del corpo sociale; e che il corpo sociale (il popolo) sia il *padrone* dell'amministrazione.

Se poi trattasi di un amministratore non *sozio*, ma *salariato*, questi è legato colla società mediante un contratto, che si esprime colla formola: *facio, ut des*. Ora un simile contratto non è ancora un vincolo di servitù, ma è un contratto fra due persone libere, che sono fra loro nella relazione dello *stato di natura*, preso questo stato per quello che precede gli avvincolamenti sociali. Egli è vero, che l'amministratore è tenuto di amministrare convenientemente al fine della società; ma dall'altra parte la società è tenuta di dare a lui il corrispettivo emolumento dell'opera sua: vi hanno

obblighi e diritti da entrambi le parti; quando all'incontro nel vincolo di signoria e di servitù, dalla parte del padrone non si scorgono che de'diritti, e dalla parte del servo non si scorgono che de' doveri, perocchè il servo è mezzo, ed il padrone è fine. Si consideri attentamente, che l'amministratore di una società, eziandiochè salariato, non è mica obbligato di operare ad *arbitrio* de'sozi nè presi in separato nè uniti in corpo, il che appartiene al *servo*; ma è solo obbligato di fare ciò che esige la natura e il fine della società, sicchè non è una persona dipendente dall'altrui arbitrio, ma è una persona che esercita un ufficio fisso determinato dalla natura della cosa, il che appartiene al *ministro*.

Vero è, che se nel contratto che passa fra la società e l'amministratore salariato, non viene determinato il tempo, durante il quale questi dee condurre l'amministrazione, egli può esser licenziato a piacimento del corpo sociale; ma ugualmente da parte dell' amministratore, rimane a lui il diritto di rinunziare, quando gli piaccia, il salario e di lasciare l' amministrazione. È dunque un contratto bilaterale, in cui vi ha perfetta uguaglianza tanto da una parte quanto dall' altra.

Queste osservazioni valgono a chiarire la natura de' *vincoli*, onde un amministratore può esser legato con una società. Ma restano a farsi delle altre osservazioni sulla natura dell' *ufficio* di amministratore sociale.

Abbiamo detto che l' ufficio amministrativo consiste nell' *ordinare* e dirigere ben accordati insieme tutti i mezzi sociali (sieno questi de' beni conferiti in comunione, o sieno l' opera delle persone) all' ottenimento del fine pel quale la società fu istituita.

Ora se l' ufficio di amministratore importa di dover *ordinare* e accordare insieme i mezzi sociali, ne viene che la società, coll' eleggere l' amministratore, ha abdicato intorno a ciò il suo potere, e dee sottomettersi alle disposizioni amministrative.

Di più, essendovi fra i mezzi sociali l' opera e l' industria de'sozi, questi sozi debbono per natura della cosa *ubbidire* alla direzione dell' amministratore: altrimenti questi sarebbe intoppato nel suo ufficio, si distruggerebbe ciò che si volea fare coll'eleggerlo amministratore.

Io prescindo qui dal caso di abuso, onde l' amministratore venisse meno al suo ufficio; e ciò perchè voglio considerare semplicemente la *natura* dell' ufficio amministrativo, senza complicare la questione.

La società dunque non esclude, anzi involge nel suo concetto l' obbligazione di *ubbidire* all' amministratore della medesima: e quindi se l' amministratore è sozio, ella implica un' altra specie di disuguaglianza accidentale fra i sozi.

Nè questa ubbidienza è una *servitù*; perocchè non si tratta di ubbidire all' *arbitrio* di un uomo, ma di sottomettersi all' *ordine sociale* che viene stabilito dall'amministrazione della società; e questa *sottomissione* non è a pro d' altri, ma de' sozi medesimi, i quali sono fine, e non mezzi, come sarebbero se ubbidissero per titolo di servitù. Tanto è lungi adunque che l' *ubbidire* all' amministratore della società sia un rendersi *mezzo*, che anzi niun sozio può esser fine se non a condizione di essere *ubbidiente*.

Quando si supponesse che la società fosse stabilita con patti chiari, e che tutti i sozi sapessero e volessero fare il loro dovere; allora il concetto di società non esigerebbe, oltre i sozi, altra persona, se non quella dell' amministratore di cui abbiamo parlato, l' ufficio del quale sarebbe unicamente di *coordinare tutti i mezzi sociali all' ottenimento del fine della società* nel modo migliore (1). Ma i difetti a cui può sog-

(1) Essendo cosa ingiusta il pretendere dagli uomini l'impossibile, ella è pure cosa ingiusta il pretendere che l'amministratore operi nel *modo migliore assolutamente parlando*. Non è in potere di alcun uomo il trovare ciò che sia assolutamente il migliore: la società dunque non può e non dee esigere dal suo amministratore se non ch'egli eserciti il suo ufficio con diligenza e con zelo, e che ciò che fa sia fatto nel modo migliore non *assolutamente parlando*, ma solo *relativamente alla sua capacità*; ch'egli prenda que' partiti ch'egli *crede* in buona fede i migliori all'ottenimento del fine sociale. La società non ha diritto di esigere di più.

giacere la società o quanto al suo impianto, o quanto alle disposizioni de' membri che la compongono, rendono necessarî degli altri provvedimenti e degli altri uffici.

Primieramente i patti sociali possono essere equivoci.

I sozî in tal caso *debbono* conferire insieme, e togliere di buon accordo ogni equivoco.

Ma se non possono convenire in ciò; essi hanno una *obbligazione morale* di convenire nell'elezione di un prudente, coll'aiuto del quale giungere ad un'amichevole transazione.

L'ufficio di questo prudente o di questo *giudice*, che determina il modo d'intendere i patti sociali insieme co'sozî o da solo, e che perfeziona in tal modo l'impianto della società, può essere o transitorio o permanente.

Anche questo poi è un ufficio di sua natura estraneo alla società, e che impone tutta quella *ubbidienza* che è necessaria acciocchè i sozî pervengano a quell'amichevole componimento pel quale esso è istituito.

Veniamo a quegli uffici che si rendono necessarî ad una società a cagione dell'*ignoranza* o dell'*improbità* de'suoi membri.

Non parliamo qui dell'*ignoranza* circa la maniera di concorrere, secondo il convenuto, al fine della società. Entra nell'ufficio dell'*amministratore* l'ammaestrare i sozî, che non *sanno* fare rispetto a questo il loro dovere: l'amministratore qui tiene implicitamente l'ufficio di *maestro*, ed i sozî sono obbligati di riconoscersi per *discepoli* di lui: nuova ragione di sommissione sociale e di ubbidienza, ma non mai di servitù.

L'*ignoranza* di cui qui vogliam parlare si è quella che risguarda i diritti ed i carichi de'sozî.

Per cagione di questa ignoranza possono accadere delle discordie fra essi. Essi hanno l'*obbligazione morale* di venire ad una intelligenza, ad un'amichevole composizione di quelle loro differenze. Se non possono conseguire questo fine, sono per conseguente *moralmente obbligati* di eleggersi un *giudice*, nel quale compromettere ogni loro ragione.

Dico che sono *obbligati moralmente*, perocchè egli è un obbligo morale, che esiste fra tutti gli uomini, « quello di venire nelle loro differenze ad un accordo pacifico, e di non passar mai alla violenza. » Quest'obbligo morale appartiene a quell'etica universale, che precede l'esistenza delle società: ma lo stesso obbligo esce oltracciò dal seno della società stessa; perocchè ella impone a'suoi sozî il dovere di concorrere al suo fine nel miglior modo, contro al qual dovere va direttamente ogni atto d'iracondia e di violenza.

Potrebbe dimandarsi, se al predetto *giudice* debbano rimettersi anco le differenze che insorgessero fra l'amministratore e la società.

Se trattasi di un amministrator-sozio, non vi ha dubbio, perocchè anch'egli è concorso all'elezione del detto giudice.

Se poi l'amministratore è unicamente salariato, la cosa non va così; ma la questione dee rimettersi ad un giudice eletto da ambe le parti.

Tornando al giudice, in cui i sozî compromisero le loro differenze, avverto, che egli dee essere eletto a pieni voti (a meno che non si convenisse del contrario nell'impianto della società); perocchè la ragion di un solo val più che il torto di tutti gli altri insieme.

Quindi viene anco la conseguenza, che non si dee mai credere, che il giudice eletto all'unanimità sia il rappresentante della maggioranza sociale, di maniera che la sua sentenza equivalga alla sentenza della maggioranza. Ciò sarebbe un grande errore: La maggioranza sociale per sè stessa non è giudice de'diritti e de'doveri de'sozî, se non nel caso che tutti abbiano compromesse in essa con patto espresso le proprie ragioni, e che così sia stata eletta unanimamente per giudice. In caso contrario, la maggioranza non è giudice. Si consideri, che qui parliamo sempre di questioni di buona fede

le quali accadono per l'ignoranza, e non per la malizia de' membri. Queste questioni, diciamo, debbono essere decise da un giudice eletto all'unanimità, e ciascun membro ha il *dovere morale* di convenire cogli altri in una data persona che faccia l'ufficio di giudice, quando quest'ufficio è necessario. Il detto giudice adunque non rappresenta la maggioranza, ma rappresenta tutti i membri, niuno eccettuato; o per dir meglio, egli rappresenta la ragione e la giustizia impersonale, a cui tutti i membri, tutti i governi e tutte le società debbono *ubbidire*.

Ora anche rispetto a questo personaggio, incaricato di terminare le dissensioni che nascono in buona fede e per ignoranza, la società intera e tutti i sozî tengono stato di sommissione e di concorde adesione; il che di nuovo non costituisce alcuna specie di servitù.

Fin qui, trattandosi di questioni e di diversità d'opinioni fra sozî probi e di ottima fede, fu necessario un *giudice* al buon andamento delle bisogne sociali; ma non comparve ancora la necessità di una *forza* materiale; perocchè la società ed i sozî non possono, supponendo stare le cose così, mettere opposizione all'esecuzione di quanto il giudice pronuncia a fine di levar via i loro sociali dissentimenti.

La cosa però muta d'aspetto, ove si tratti del caso in cui i sozî manchino al loro dovere per mala volontà, ovvero manchino all'ubbidienza sociale.

Supponendo allora in essi *malvagità*, disubbidienza, egli è chiaro, che quanto prescrive l'amministratore, o il giudice, non viene più eseguito spontaneamente: dee dunque necessariamente ricorrersi ad una sanzione: la *giustizia* dee essere sostenuta dalla *forza*.

Gli usi della forza sociale sono: 1.° di costringere i sozî reluttanti ad ubbidire all'amministrazione sociale; 2.° di costringerli ad eleggere, se fa bisogno, il giudice, e poi ad accettare la sentenza che egli pronuncia circa i loro dissentimenti; 3.° di costringerli a risarcire la società e i sozî de' danni recati a quella o a questi per cagione del mancamento alle obbligazioni sociali; 4.° di garantire la società dai danni da essi minacciati.

A chi appartiene, di natura sua, l'uso della forza? Appartiene alla società tutta intera (1)? Appartiene alla maggioranza de' sozî?

L'uso della forza in generale parlando non appartiene nè alla società tutta intera, nè alla maggioranza de' sozî, nè alla minoranza, nè a' singoli sozî; l'uso della forza non appartiene se non a quella parte dalla quale sta la giustizia.

Se la maggioranza avesse il torto, e la minoranza avesse la ragione, il legittimo uso della forza, secondo il diritto sociale, appartiene a quest'ultima. Potrebbe avervi un solo membro contro tutti gli altri: se tutti gli altri insieme si fossero uniti per far torto ed ingiustizia a quel solo, l'uso della forza apparterrebbe a questo contro di tutti (2).

(1) Ben si consideri, che qui si parla di una società in generale; non si mette già menomamente in dubbio, che nelle nostre società civili l'uso della forza non appartenga al solo governo, il quale è il protettore e il sostenitore della giustizia.

(2) In fatti nelle democrazie si manifesta molestissima e ingiustissima la tirannia della maggioranza. Io rimetto il lettore alle riflessioni molto vere e molto sensate, che Alessio de Tocqueville fa sulla tirannia che la maggioranza esercita negli Stati-Uniti d'America (*De la Démocratie en Amérique* T. II, c. VII e seg.), e mi restringo a riferir solo alcuni brani di questo scrittore.

« Molti, egli dice, veggendo cadere gli stati democratici in anarchia, pensarono che il governo « in questi stati sia naturalmente debole ed impotente.—Ma io penso che la natura d'un potere de- « mocratico non porti seco il mancamento di forza o di mezzi: al contrario, che quasi sempre sia « l'abuso delle sue forze e il mal impiego de' suoi mezzi quello che il fa perire. L'anarchia nasce « sempre per poco dalla sua tirannia, o dalla sua inettitudine; ma non dalla sua impotenza.—

« Se mai accade, che la libertà si perda in America, ciò converrà attribuirsi all'*onnipotenza* « della maggioranza, che avrà ridotte le minorità alla disperazione, e le avrà sforzate a ricorrere alla « forza materiale. Si vedrà allora l'anarchia, ma ella comparirà come una conseguenza del dispotismo. »

Ciò che mi sembra sommamente degno di considerarsi si è, che questi stessi sono i sentimenti

Ma si noti quello che dicevamo: « havvi *dovere morale*, nel caso di qualsivoglia dissidio o fra sozio e sozio, o fra due gruppi di sozî, o fra un sozio e la società, o fra la società e il governo, che le parti in contesa si raggiustino pacificamente fra loro, e se non possono, compromettano le proprie ragioni in un giudice (1) unanimamente eletto, alla cui sentenza si stieno. » Ora la parte che ricusa di costituire questo tribunale, che dee sentenziare *de bono et equo*, ovvero che dopo costituitolo ed uscitane la sentenza, ricusa di conformarvisi, questa è la parte provata rea col fatto stesso, di mancamento contro a quel dovere morale e sociale che abbiamo accennato. L'altra parte dunque può procedere contro essa coll'uso della forza. Nell'impianto della società tali casi potrebbero esser preveduti, e potrebbesi avere stabilito unanimamente un *capo della forza sociale*.

L'ufficio di questo capo della forza sociale così stabilito non sarebbe già quello di operare ad arbitrio de'sozî: in tal caso questo capo della forza sarebbe un servo de'sozî o divisi o uniti. Ma l'*adempire un ufficio determinato* non è un *servire;* perocchè l'*ufficio determinato* è costituito dalla natura delle cose, e non dall'arbitrio dell'uomo.

I doveri adunque del capo della forza sociale sono: 1.° di costringere i sozî in discordia a convenire nell'elezione di un giudice, quando questo non fosse già eletto fino dal primo impianto della società, ed alcuno si ricusasse dall'eleggerlo; 2.° di costringere i renitenti all'eseguimento di ciò che viene deciso dal *giudice.*

Se nascesse discordia fra la società e l'amministratore, o il giudice, la lite si dee fornire pacificamente coll'elezione di un altro giudice, se questo giudice non è già determinato nell'impianto della società; e anche qui il capo della forza dovrebbe costringere le parti renitenti all'elezione del giudice, e all'esecuzione della sentenza del medesimo.

Che se finalmente il capo della forza abusa della forza stessa, allora ha luogo il caso di *guerra* fra la società e lui. Dee cercarsi nell'impianto stesso della società di cautelarsi contro una tanta disavventura: questo è il nodo più difficile nel gran problema di costituire una società.

de'più grandi uomini di stato d'America presi da ogni partito. Tocqueville cita Madisson e Jefferson, il che è quanto dire un uomo appartenente a'federalisti, che assai ben comprendeva la necessità di stringere il governo americano, o un altro uomo che nel 1801 fece trionfare il partito democratico di cui egli era l'apostolo riuscendo a farsi eleggere presidente.

James Madisson adunque scrivea: « Se esistesse una società nella quale il partito più forte fosse « in istato di raccogliere facilmente le sue forze o di opprimere il più debole, si potrebbe dire che in « una tale società regna l'anarchia altrettanto quanto nello stato di natura, nel quale l'individuo più « debole non ha alcuna guarentigia contro la violenza del più forte. E come avviene nello stato di « natura, che gl'inconvenienti di un avvenire incerto e precario decidono i più forti a sottomettersi a « un governo, che protegga ad un tempo i più deboli ed essi più forti; così medesimamente in un « governo anarchico gli stessi motivi condurrebbero poco a poco i partiti più forti a desiderare un « governo che potesse proteggere ugualmente tutti i partiti, il forte ed il debole. Se lo stato di Rhode-« Island fosse separato dalla Confederazione, e abbandonato ad un governo popolare esercitato so-« vranamente dentro quegli angusti limiti, non si potrebbe dubitare che la tirannia della maggioranza « renderebbe l'esercizio dei diritti talmente incerto, che si verrebbe richiedendo un potere al tutto in-« dipendente dal popolo. Le stesse fazioni che l'avessero reso necessario correrebbero ad appellarsi « ad esso » (*Fédéraliste* n.° 51).

Tommaso Jefferson vedeva lo stesso pericolo nell'onnipotenza della maggioranza popolare: « Il « potere esecutivo nel nostro governo non è il solo, nè forse il principale oggetto della mia sollecitu-« dine. La tirannia de'legislatori (cioè del popolo) è presentemente, e sarà per molti anni ancora il « pericolo più da temersi. Quello del potere esecutivo verrà alla sua volta, ma in un tempo più lon-« tano » (*Lettre à Madisson, 15 mars* 1789). Così pensano sul pericolo del dispotismo del popolo sovrano i più grandi uomini di stato che avesse l'America, e specialmente un Jefferson, cioè il capo del partito democratico! Se la maniera di pensare di tali uomini si vuol apprezzare per quello che vale, potrà ben essa far cadere de'gravi errori dalle menti di molti fra di noi europei.

(1) Egli è chiaro da sè, che per questo giudice non s'intende una persona individua, ma un *ufficio*. Se non convenissero in un individuo, potrebbero eleggerne più, ciascuna parte il suo, o formarne un tribunale. Potrebbersi anco stabilire più tribunali subordinati, poniamo la prima istanza, l'appello,

Il giudice e il capo della forza sociale possono essere stranieri alla società, e possono esser sozî; dee applicarsi ad essi tutto quello che abbiamo detto dell'amministratore della società.

L'ordine sociale suppone adunqne tre *uffici* primari; quello di *amministratore*, quello di *giudice*, e quello di *capo della forza*.

Tnlti questi nfficî sono liberi, e non servi della società. Neppure la società dall'altra parte è *serva* di alcuno di questi nfficiali; ma ella è sottomessa ed obbligata, per l'intima sua natura, di nbbidire a quelle tre persone, che sono come le tre ruote principali del suo movimento.

L'unione di qne'tre ufficî primari si suol comunemente chiamare il governo della società.

CAPITOLO X.

DEL DIRITTO SOCIALE.

Dalla natura intima della società scaturisce adonque l'ordine, o le differenze fra i sozî che la compongono. L'*ordine sociale* dà luogo a nn *diritto sociale* (1).

Noi abbiamo già distinto il *diritto sociale* dal *diritto di natura*, il qnale tratta dei diritti che possono aver fra di loro gli nomini astraendo da ogni vincolo sociale (2).

Quanto abbiamo detto fin qui dimostra, che il diritto sociale si compone di due parti.

L'una di queste due parti determina i diritti e i doveri dei singoli sozî che compongono la società.

L'altra determina i diritti e i doveri del governo della società, e rispettivamente quelli dei sozî e della società verso il governo.

La prima può chiamarsi *diritto privato sociale*, e la seconda *diritto pubblico sociale*; ovvero possono darsi loro le denominazioni di *diritto sociale interno*, e di *diritto sociale esterno*; dico esterno, perocchè gli ufficî governativi di lor natura sono fuori della società, come abbiamo già detto (3).

In questa seconda parte del diritto sociale dee trattarsi altresì dei *titoli* che una persona, o una famiglia, o un corpo morale qualsiasi abbia o possa avere al governo

l'ultima istanza. In qualsiasi modo si ordini l'*ufficio* di giudicare, questo ufficio noi per brevità lo comprendiamo sotto il vocabolo di *giudice*.

(1) Quello che i Romani chiamavano *jus civile*, era una parte del *diritto sociale*, perocchè era quel diritto eho regolava le facoltà o lo prerogative de'cittadini romani.—Il *jus gentium* distioguevasi dal *jus naturale*, perchè questo suppooevasi essere quel diritto o quella facoltà, che attriboivasi ad ogni uom singolo, di soddisfare a'oaturali suoi bisogoi ed istinti, fatta astraziono dalla relaziono cogli oltri esseri simili a lui; meotro il *jus gentium* involgeva uo rapporto cogli altri uomini. Distinguevasi ancora dal *jus civile*, perocchè questo regolava le relazioni fra uomini appartenenti alla stessa società civilo (*civitas*), o il *jus gentium* regulava lo relazioni fra uomini ehe oon apparteoevano alla stessa società civile; onde si legge nol Digesto: *Ex hoc jure gentium introducta bella, discrètae gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificia collocata, commercium, emptiones, venditiones, conductiones, obligationes institutae, exceptiŝ quibusdam, quae a jure civili introductae sunt*. L. V, t. I.

(2) Cap. IV.

(3) La relazione di una società con un'altra non appartiene al diritto sociale, perocchè le due società indipeodenti sooo fra di loro nello stato di natura. Nel *diritto di natura* dovrebbesi adunquo distinguere quella parte ehe determina lo facoltà e le relaziooi degli uomioi individui che non formaoo insieme società, da quella parte cho determina le relazioni fra un individuo e una società a cui egli non appartiene, o fra duo società distinte. Le relazioni fra un iodividuo ed ona società, o fra due società, talora sono identiche a quelle di due individui non associati; talora preseotano de'casi ouovi, che non si possono risolvere co'soli principî cho doterminano le relazioni iodividuali. Quindi egli è uopo in un trattato di diritto naturale distinguere la parto eho riguarda gl'individui, dalla parte cho contiene le applicazioni degli stessi principî alle relazioni in cui intervengono de'corpi morali.

di una data società, o ad alcuno dei tre uffici governativi, di amministratore, di giudice, e di capo della forza, di sopra indicati.

Abbiamo già veduto, che sebbene le persone incaricate di questi uffici non sono di necessità membri della società stessa, tuttavia potrebbero anche esser tali; e che la loro messa sociale potrebbe essere l'opera loro, colla quale adempiuno quegli uffici necessari alla società. Egli è evidente, che se ciò fu convenuto nell'impianto della società stessa, queste persone non possono esser private del loro ufficio, sebbene possano essere forzate ad adempirlo come vuole il dovere. Nè meno possono rinunziarvi, senza il consenso degli altri sozi, per tutto il tempo che dura la società. Tali persone adunque possederebbero in tal caso un titolo che dà loro il diritto di occupare que' posti, e di sostenere quegli uffici governativi.

Quali e quanti possano essere questi titoli, tocca, come dicemmo, al diritto sociale esterno a determinarlo.

Questi titoli si dividono manifestamente in *naturali* ed *acquisiti*.

I *titoli naturali* pe' quali una persona può essere investita del governo di una società, consistono in qualche azione della persona di cui si tratta, mediante la qual azione ricevono la loro origine i membri che compongono la società. Questi titoli sono due principali, la creazione e la generazione. Sul *titolo di creazione* si fonda la società universale, della quale il Creatore è il capo, e le umane creature sono le membra: sul *titolo di generazione* si fonda la società famigliare.

I titoli *acquisiti*, oltre le convenzioni ed i patti, si riducono alla benevolenza di una persona, che avendo signoria sopra molte altre, ella le governa come formassero seco una società, introducendo così fra di esse e fra di sè ed esse il vincolo sociale, quando prima non esisteva se non il vincolo di proprietà e di dominio.

Spetta parimente a questo diritto il porgere la soluzione di que' dubbi che potessero nascere sulle qualità della persona investita di tali diritti, sulle condizioni di tale investimento, sulla trasmissione di tali diritti, sulle sostituzioni, sulle successioni, sulla possibilità del dividerli e del modificarli ecc.

CAPITOLO XI.

DEL DIRITTO EXTRA-SOCIALE.

Ma oltre il diritto sociale vi ha un diritto extra-sociale, che non conviene dimenticare.

Il *diritto naturale* de' sozi di una società in presenza del fatto della società fa nascere un *diritto extra-sociale.*

Per intendere ciò che noi vogliam dire, conviene riflettere che l'uomo quando diventa sozio di una compagnia non cessa nè può cessare di esser uomo: egli ha veramente dei *diritti inalienabili* inerenti alla dignità umana, come sarebbe il diritto di operare virtuosamente, di non essere forzato ad azioni turpi ecc. Questa parte di diritto naturale non viene assorbita da nessuna associazione, e però ogni uomo non mette mai tutto sè stesso in una società che fa co' suoi simili, nè pure nella società civile; ma se ne riserba una parte, colla quale egli non è sozio, egli si trova in istato di natura. Vi hanno dunque due parti per così dire nell'uomo che si è associato co' suoi simili, la parte che il rende uomo sociale, e la parte che il rende uomo extra-sociale. Queste due parti, che si debbono accuratamente distinguere in qualsiasi uomo benchè nato in società, sono il fondamento delle due maniere di diritto che noi distinguiamo cioè del *diritto sociale* e del *diritto extra-sociale.*

Sebbene i pubblicisti non abbiano fatto uso generalmente di questa denominazione che noi usiamo di *diritto etxra-sociale*, tuttavia essi hanno sempre riconosciuto sostanzialmente questo diritto ogni qualvolta hanno parlato de' limiti ne' quali dee tenersi

la legge civile. A ragion d'esempio i più sensati convengono, che la religione è fuori della sfera del governo civile. Mi si permetta di far sentire su di questo punto il sentimento di Romagnosi.

« Osservar si deve, così egli, che i rapporti fra l'uomo e la Divinità sono per sè « stessi *universali*, *invisibili*, *personali* ad ognuno ed *indipendenti* da ogni umana « autorità. Dico in primo luogo, che sono *universali*. In tutte le posizioni ed in ogni « luogo la creatura sta sotto l'impero del creatore: i rapporti dunque fra l'uno e l'altro « sono universali. Dico in secondo luogo, che sono *invisibili*. Dio è invisibile, l'uomo « interiore è pure invisibile; ma i rapporti essenziali religiosi passano fra Dio e l'uomo « interiore come consta dalla definizione della religione, dunque i rapporti fra l'uomo « e la divinità sono invisibili. Dico in terzo luogo, che questi rapporti sono *personali* « ad ognuno. Sia l'uomo solo siano molti, siano uniti siano isolati, i rapporti religiosi « colpiscono sempre l'uomo individuo: dunque essi sono personali. La trasgressione di « molti non può giustificare la trasgressione di ognuno: la responsabilità verso Dio è « sempre personale. Dico in quarto luogo, che i rapporti religiosi sono *indipendenti* « da ogni umana autorità. Di fatto se non può tutto l'uman genere nè sottrarsi dall'onnipotenza del creatore, nè aggiungere un dito alla propria statura, non potrà adun- « que l'umana autorità predominare i rapporti veramente religiosi: dunque essi saranno « essenzialmente indipendenti da lei: dunque la politica giurisdizione non potrà versare « che sulle cose *estrinseche* che, per umana istituzione o per l'esercizio esterno della « religione, si fanno servire ad una comunanza o società qualunque (1).

« Il secondo motivo sopra accennato limitante l'autorità sociale o politica fu detto « nascere dai diritti *nativi* proprî dell'uomo e del cittadino. Ora convien vedere quali « ritegni nascono all'autorità da questi primitivi diritti. La religione forma una parte « della *proprietà* dell'uomo morale. Dunque goder deve di quella indipendenza e li- « bertà primitiva che forma la giustizia del sociale contratto. Dunque la libertà di opi- « nione e di coscienza è un diritto del pari sacro che quello della proprietà, della vita « e delle fortune. Se poi consideriamo l'*importanza* e la forza del sentimento religioso, « noi troviamo formar esso per l'uomo un sommo *bene* ed eccitare tali sentimenti che la « politica tenderebbe invano di controvertere colla forza, ed anzi non ecciterebbe che la « dissoluzione dell'ordine sociale mediante l'esercizio d'un potere tirannico. Ognuno sa « diffatti che fra tutti i sentimenti morali quello della religione è il più gagliardo, il « più irritabile e il più indipendente. Le cose fatte e sostenute per motivo di religione, « ricordate da tutte le storie antiche e moderne di qualunque setta, ne somministrano « la prova luminosa, costante, universale. Da questa osservazione evidentemente si de- « duce, che gli uomini considerano la loro religione come la più preziosa loro pro- « prietà (2). »

Egli è dunque ammesso da'pubblicisti, che vi sono delle cose che rimangono escluse dal diritto della società civile: vi ha dunque un altro diritto oltre il sociale.

Or dall'esistenza di questi due diritti accade, che s'incontrino delle questioni, le quali presentano due facce e due soluzioni differenti, secondo che si risolvono coi principî del diritto sociale, ovvero coi principî del diritto extra-sociale.

(1) I cattolici credono che vi sieno anco delle cose *esterne* nella religione ordinate da Dio stesso, come sarebbero i Sacramenti istituiti da G. C. Di più credono come un dogma, che la Chiesa abbia ricevuto da G. C. la potestà di far leggi e di farle eseguire, potestà contenuta in quelle parole, *qui vos audit, me audit*. I cattolici adunque, unendosi in società civile, non possono riconoscere nel governo di questa loro società alcun potere che deroghi alle leggi della Chiesa o alle sue ordinazioni; perocchè il governo della società civile non può avere maggiore potestà di quella che s'abbiano i sozi che unendosi la formano; i quali sozi, essendo cattolici, professano di esser sottomessi, come dicevo, alle leggi della Chiesa, e non ad esse superiori.

(2) *Assunto primo della Scienza del diritto naturale*, § xxxvi.—Meritano di esser letti i §§ xxx-xxxvi di quest'opera, ne'quali tutti si tratta de'limiti della legge positiva umana. — Altrove noi indicheremo que'punti ne'quali non possiamo convenire interamente con Romagnosi nell'assegnare que'limiti.

Vi fu un tempo, nel quale il *diritto sociale*, unitamente al *diritto signorile* e confuso con questo, prevalse, e fu considerato come quasi l'unico diritto: con esso furono sciolte le più importanti questioni riguardanti l'umana convivenza.

Ma perciocchè la cosa si spinse all'eccesso da quelli che a ciò avevano interesse, quindi ne uscirono tali assurdi, che di troppo urtarono e sdegnarono il senso comune. Avvenne di qui, che ne' tempi moderni si manifestò una reazione di dottrine; e quelli l'interesse de' quali era contrario alle dottrine de' primi, corsero all' eccesso opposto, dando una smisurata e del tutto erronea estensione al *diritto extra-sociale*.

Quando il conte De-Maistre sostiene che il sovrano è di natura sua infallibile (1), dice una cosa vera secondo il diritto sociale. Essendosi ammesso questo principio nella costituzione francese, esso dee considerarsi in Francia anco come disposizione politica: laonde l' infallibilità del re de' Francesi è divenuta un diritto sociale-politico: voglio dire un diritto che non solo trae origine dalla natura della società, ma ben anco da una positiva convenzione nazionale.

La questione dell' *infallibilità* del sovrano è prossima a quella « se la società o i « sozî possano chiamare in giudizio e deporre il capo della società (2). » Secondo il diritto sociale, egli è evidente che a questa questione si dee rispondere negativamente. Le dottrine della università di Oxford del 1630 (3), che invalsero in tutta l'Europa, sono dedotte dai principî del diritto sociale.

L' esagerazione del diritto sociale e l' oblivione di ogni diritto extra-sociale produsse i due errori, 1.° del *positivismo sociale*, e 2.° del *legalismo*.

Intendo per *positivismo sociale* la dottrina di quelli che non riconoscono altre leggi che le *positive* che emanano dal potere legislativo della società; e per *legalismo* la dottrina di quelli che fanno consistere il valore di tutte le leggi nelle forme esteriori costituenti la legalità.

Questi due errori sono affini fra loro; e si trovano ugualmente ne' diversi partiti politici che favoreggiano la monarchia e la democrazia; giacchè non differisce punto l' errore di quelli che vogliono dedurre tutte le leggi dalla volontà del capo della società, *a rege lex*; dall'errore di quelli che non vogliono riconoscere altro fonte delle leggi se non la volontà popolare (4). Egli è necessario rinvenire troppo più alto che non sieno le volontà umane, il fonte delle leggi obbligatorie per l'uomo, più alto anche di ogni umana società: un tal fonte non può essere che divino, non può essere che l' eterna ragione e Dio.

L' errore di quelli che esagerano il diritto sociale a distruzione del diritto

(1) *Du Pape*, L. I, c. 1.

(2) S'intende di quel capo della società a cui nell' impianto della società stessa fu attribuito il diritto e il dovere di governare la società, riguardandosi questo incarico come sua messa sociale.

(3) Ved. Wood, *Storia dell'università d'Oxford*, Vol. II, p. 341.—Già molto prima che l'università d'Oxford esigesse da quelli che aspiravano a ricevere la laurea dottorale, il giuramento che nessuna dottrina sociale contraria a quella dell'università *sarebbe entrata nel loro pensiero*, la dottrina medesima veniva esposta nel secolo precedente da più scrittori, fra i quali Niccolò Hemming, che nel 1562 pubblicò a Lipsia il suo libro *Apodictica methodus de lege naturae*.— Fra gl' Inglesi, che molti furono nel secolo seguente, merita di essere nominato Barklai, la cui opera, *De regno et regia potestate Libri VI*, fu stampata a Parigi nell'anno stesso in cui nacque Carlo I.—Nel 1605 Alberto Gentili pubblicava pure il suo trattato *De potestate principis absoluta et de vi civium in principes semper injusta*.—Tali questioni sommamente difficili a sciogliersi co'principî del semplice diritto di ragione, ricevono una soluzione semplicissima, completa e sublime dai principî soprannaturali del Vangelo.

(4) Si noti bene che la questione delle forme di governo si dee al tutto distinguere da quella dell'assolutismo e del liberalismo. A torto questioni così differenti si confondono insieme. Per convincersene basta riflettere che può trovarsi l'*assolutismo* il più eccedente in qualsivoglia *democrazia*. In fatti il principio dell'assolutismo consiste nell'ammettere la *volontà del sovrano* per unico e supremo fonte delle leggi. Che poi il sovrano sia un individuo, o più, o tutto il popolo, questo è indifferente.—Merita di esser letto a questo proposito l'articolo sull'*assolutismo* e sul *liberalismo* che Federico Jarcke inseriva nel 1835 nel *Berliner Politischer Wochenblatt*.

extra-sociale, trae seco l'*assolutismo*, come l'errore di quelli che esagerano il diritto extra-sociale a distruzione del diritto sociale trae seco l'*ultra-liberalismo* e l'anarchia.

Ho già osservato altrove, che il *positismo sociale* e il *legalismo* fu portato a'suoi eccessi dal protestantismo (1): laonde non fa maraviglia se le scuole della riforma propagassero l'assolutismo nel modo il più spinto.

« Nelle scuole protestanti, » dice un recente storico delle dottrine morali e politiche, che si distingue per la libertà del suo pensare, e che perciò non può essere sospetto in questa parte (2), « il potere temporale è assoluto: egli assorbe tutti i diritti, anco quello di far leggi: egli assorbe anco tutte le libertà, fin quella di violarle tutte. »

« Le scuole di Germania mettono in generale qualche temperamento nelle loro « dottrine, e la politica cavata dalle sacre scritture di Giovanni Altusio (3) non contiene se « non i principî dell'opera pubblicata con questo medesimo titolo da Bossuet. Solamente « che ella attribuisce al principe negli affari sacri un'autorità contraria alla natura del- « le cose. Ma tale è il carattere distintivo della politica protestante, e questo carattere si « trova nell'insegnamento di tutte le scuole della riforma. Si può convincersene coll'esa- « me di tutti i manuali ch'ella ci ha lasciati. »

« Tuttavia egli è nelle scuole d'Inghilterra e sotto gli occhi di Elisabetta e di Gia- « copo I, che la politica ecclesiastica del protestantismo fu portata al suo più alto grado « di esagerazione. La dottrina orientale e l'ambizione castigliana seppero darci dell'on- « nipotenza del monarca delle espressioni certo più pumpose; ma nè l'una nè l'altra ebbe « mai insegnato nulla di più positivo, di più netto, di più assoluto; nè dato all'autorità « reale un fondamento più sacro, più inviolabile. »

« Raleigh dedica il suo libro al Monarca (Giacopo I), ed ecco la dottrina ch'egli « professa nella sua dedica: I legami che attaccano i sudditi ai loro re debbono sempre « esser tessuti di ferro, ma quelli che uniscono i re ai sudditi non debbono essser fatti « che di ragnatelle. Ogni legge che lega un ro per cagione del suo proprio interesse, « rende legittima dalla parte del re la violazione di questa legge (4). »

L'ultima parola di questa dottrina di esagerazione del diritto sociale si fu la teoria di Hobbes, che come giustamente osserva il citato storico, « subordinò l'umanità alla società (5) ».

(1) Nella *Storia comparativa e critica de' sistemi morali* (compresa nella Collezione delle mie Opere,). — Merita di essere distinto dagli altri scrittori protestanti il grande U. Grozio, che seppe evitare l'errore comune al suo tempo presso i suoi correligionari del ridurre ogni legge al positivo, ogni fonte di obbligazione all'autorità (Ved. *De jure B. et P.*, § 11, proleg.). L'Eineccio, ingegno molto inferiore a Grozio, il riprende di ciò come di un grave errore: *in eo*, dice, *ratio fugit virum magnum* (*Recitationes in Elem. juris civ.* L. I, tit. II, § XI).—Ho già osservato che il protestantismo ebbe due tempi ne'quali passò da uno all'altro degli estremi opposti. Nel primo tempo fu tutto *autorità*, nel secondo tutto *ragione* individuale. Il passaggio si spiega facilmente. Il primo suo passo fu quello di scuotersi d'addosso l'autorità della Chiesa sottomettendosi intieramente a quella della Scrittura. Or questa sommissione all'autorità della Scrittura non avea alcuna solida base, rimanendosi la Scrittura sola senza un interprete autorevole e perciò lettera morta. Ben presto adunque fu rigettata anco l'autorità della Scrittura. Disse acconciamente uno storico delle dottrine morali e politiche dei tre ultimi secoli: « Quando fu detto e quando si ripete ancora ogni dì che il razionalismo o « il ragionamento entrò nello stato sociale e nelle dottrine morali e politiche coi principî del 1517, « si sbagliò o si sbaglia di due secoli. Il razionalismo non fu voluto nè dai partigiani nè dagli avver- « sari del 1517 » (*Matter*, *Troisième période*, c. I).

(2) *Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles par M. J. Matter*, *Troisième période*, c. VI.

(3) Herborn 1603.

(4) Questa dottrina non è punto nuova, anzi antichissima. E non è ella tutta compresa in quel verso di Plauto

Pactum non pactum; non pactum, pactum?

(5) *Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles par M. J. Matter*,

Queste dottrine furono precedute e seguito da altre dottrine peccanti, come dicevamo, per l'eccesso opposto; e come ogni dottrina politica pretende di avere qualche fondamento ne' principî di giustizia, senza di che ella non potrebbe avere spaccio; così tali dottrine cercarono di mettere le loro radici in un diritto extra-sociale allargandolo senza misura, fino a tanto che in vece di un diritto extra-sociale se n'ebbe un (preteso) diritto anti-sociale.

Quelli che si attaccarono a questo diritto extra-sociale in danno del sociale non furono tanto nemici dell'assolutismo, quanto della forma monarchica de' governi, per una confusione d'idee di cui essi non si accorgevano. Quindi è che in Inghilterra ebbero il nome di *Monarcomachi*, o sia odiatori della monarchia. Più recentemente in Francia, dove operarono la sempre memorabile rivoluzione, furono dati loro i nomi di rivoluzionarî, di anarchici, di ultra-liberali, ed altri somiglianti.

Convien dunque conciliarsi il diritto sociale col diritto extra-sociale.

Questi non sono diritti contraddittorî nè nemici fra loro; l'uno tempera l'altro e gli mette de' giusti confini. Temperandosi e limitandosi scambievolmente, lungi dal nuocersi, si perfezionano: in una parola, essi propriamente non sono che due parti di un diritto solo e compito, che si può definire « il diritto degli uomini in società provenienti parte dalla natura umana essenzialmente individuale, parte dal fatto della società. »

CAPITOLO XII.

LA MORALE TEMPERA E CONCILIA IL DIRITTO SOCIALE E IL DIRITTO EXTRA-SOCIALE.

Come se in una macchina di ferro non si ungono le ruote, queste stridono, e per l'attrito che hanno insieme si logorano e si consumano mutuamente; così nella macchina sociale fanno le due grandi ruote del diritto sociale e del diritto extra-sociale, se non vengono unte, per così dire, e allinite di continuo dall'olio della morale obbligazione e dal grasso della virtù.

Ella è principalmente la virtù quale viene insegnata dal cristianesimo, cioè la *virtù perfetta*, quella che rende soave il movimento della macchina sociale, e che provvede alla conservazione di una macchina sì importante.

Se l'uomo non considera che il nudo diritto, e dimentica il dovere, egli cangia quello che è suo diritto in suo torto, egli verifica l'antico detto, *summum jus, summa injuria.*

Non basta adunque che l'uomo sia pervenuto a conoscere qualche suo diritto, acciocchè egli sappia operar bene; egli è necessario che nello stesso tempo abbia a pieno conosciuto i *limiti* di quel suo diritto, e con essi il *modo* di farne uso: ed è questo che viene insegnato dalla sola morale.

Accade troppo sovente, che chi sa di avere un diritto, si dia a credere di poter usare di quel suo diritto senza limite ed a capriccio. Questo è un errore funestissimo, il quale nella società produce dalla parte de' sozî l'insubordinazione e la ribellione al governo, e dalla parte del governo la prepotenza e il dispotismo.

Il suddito dice seco medesimo: « io ho il *jus cavendi* che non mi si ledano i diritti che ho come uomo e come cittadino: dunque voglio io stesso aver gli occhi e lo

Cinquieme période, c. I.—Uno scrittore recente parlando della propensione che dimostrano i cattolici degli Stati-Uniti alle dottrine democratiche, conchiude le sue riflessioni in questo modo: *Si le catholicisme dispose les fidèles à l'obéissance, il ne les prépare donc pas à l'inégalité. Je dirai le contraire du protestantisme, qui en général, porte les hommes bien moins vers l'égalité que vers l'indépendance.* Tocqueville, De la démocratie en Amérique, T. II, c. IX.—Uno de' più funesti errori de' nostri tempi si è quello di confondere l'*obbedienza* colla *servitù*. Noi abbiamo distinte queste due idee nel Cap. IX.

mani nella pubblica amministrazione ecc. ». Il governo dice: « io ho il *jus cavendi* che nessuno nuoca alla società: dunque posso proibire o interdire tutto ciò che non mi piace, posso e debbo voler mettere gli occhi e le mani in tutte le cose le più private, le più secrete, sieno sacre o sieno profane ecc. » Chi non vede che se a questi diritti così larghi, così indeterminati, non vien messo de' limiti precisi e determinati dalla buona fede, dalla equità, dalla bontà, in una parola dai doveri e dalle virtù morali, non può più esistere nè mutua confidenza, nè armonia, nè pace, nè scambievole sicurezza fra gl'individui della società e l'amministrazione o sia il governo sociale?

Egli è dunque assolutamente necessario che la *morale* intervenga, e che col suo *veto* autorevole interdica bene spesso alle parti l'uso o più tosto l'abuso de' loro freddi e troppo rnvidi diritti.

La morale dunque è quella che prima di ogni altra cosa stabilisce la seguente massima oltremodo salutifera:

« Niuno ha diritto di fare un cattivo uso del proprio diritto. »

Non basta dunque che o gl'individui o anco il governo vanti un *jus cavendi*, acciocchè gli uni o l'altro possano sotto il mantello di questa parola fare tutto ciò che a loro piace, senza confini nè sindacato. All'incontro sì gl'individui come il governo debbono fare del loro *jus cavendi* « un uso sempre buono, e il più limitato che loro sia possibile. » Ogni disposizione o restrizione non necessaria è dunque un uscire del proprio confine, è una vera ingiustizia, è quel *summum jus* che è veramente *summa injuria*. Ora chi potrà insegnare questa buona fede e questa moderazione nell'uso del proprio diritto, se non la morale? Come potrà dunque esistere una società pacifica, od anzi semplicemente una società, senza di questa?

Proseguiamo a recare qualche altro esempio, in cui si vegga la necessità della morale, al fine che l'andamento sociale proceda dolce, armonioso, non incagliato da materie eterogenee, non turbato nè minacciato da urti e da scosse.

Il governo nel fatto è composto di persone che, essendo tutte uomini, sono tutte fallibili. Ora gl'individui membri della società hanno bensì il diritto, che il governo amministri le cose pubbliche con zelo, e con tutta quella prudenza di che gli uomini incaricati del reggimento sono capaci. Ma quale indiscrezione non sarebbe ella mai, anzi quale ingiustizia della società, il pretendere che nel governo vi avesse una reale infallibilità?

E pure gl'individui che pongono mente solo al diritto che hanno di esser governati bene, e non alla limitazione di questo diritto, vanno facilissimamente all'eccesso pretendendo l'impossibile, esigendo che il governo non falli mai, ricusando di sopportare i falli che i governanti commettono non per colpa, ma per la indeclinabile limitazione delle loro vedute. Ora chi potrà temperare questo *summum jus*, questa pretensione ingiusta de' governati, chi potrà porle un limite, se non la virtù, cioè l'equità e la benignità?

Il cristianesimo adunque stabilì una delle massime più sociali che esser vi possano, quando egli ordinò la *carità* verso di tutti, e in ispecie verso i governatori delle società, quando proibì il giudizio temerario; quando col rispetto e coll'amore alle potestà governative, istillò negli animi la disposizione di presumere sempre bene di quello che esse operano; e nel caso di dubbio, impose di cedere generosamente a ciò che sembra il proprio diritto, rendendoci più solleciti di non offendere il diritto altrui, che di esercitare il proprio.

Facciamo ora delle considerazioni simiglianti per rispetto ai governanti stessi.

Debbono anch'essi i governanti sapere di essere uomini fallibili. Se in vece di amare illimitatamente la giustizia, si ristringessero a por mente solo alla propria autorità di governare e di amministrare; essi si appiglierebbero al *summum jus*, argomentando erroneamente in questo modo « : noi abbiamo il diritto di amministrare e di governare: dunque possiamo amministrare e governare come a noi piace, senza che alcuno

si possa mai erigere in censore delle nostre operazioni. » La morale cristiana suggerisce loro un ragionamento del tutto opposto. Partendo dal principio già indicato, che « nessuno ha diritto di usare malamente del proprio diritto: » essa loro mostra l'obbligazione che hanno di amministrare e di governar bene quanto il più sanno, di non ricusare alcun mezzo che li possa condurre all' esercizio d' un buono e giusto governo, di aver sempre dinanzi alla mente la propria fallibilità, e quindi di essere più che mai disposti a ricevere lumi ondechessia, a discutere volenterosi e leali que' punti ne' quali gl' individui governati si tengano sinceramente offesi. Dove sembra non mancare delle probabili ragioni a favore di questi, la stessa amministrazione sociale è stretta dal morale dovere di conciliare ogni questione pacificamente e prontamente mediante degli arbitri di provata integrità e di comune confidenza: e non dee aver luogo nè dall'una nè dall'altra delle due parti alcun atto di violenza.

Da queste riflessioni apparisce, che sarebbe cosa al tutto desiderabile che ne' trattati di etica si riserbasse un luogo distinto a que' doveri morali su' quali riposa la società, e i quali spargendo la benevolenza e la confidenza fra tutte le membra del corpo sociale, formano la più salda guarentigia della sua conservazione e della sua prosperità.

CAPITOLO XIII.

DELLA SOCIETÀ INVISIBILE, E DELLA SOCIETÀ VISIBILE.

Continuiamo a penetrare più dentro nella natura della società in generale.

Come l' uomo, elemento della società, ha una parte interna ed invisibile, e una parte esterna e visibile; così due sono pure le parti di ogni società umana, l'invisibile o la visibile, l'interna e l'esterna.

A queste due parti dell' umana società corrispondono due specie di vincoli, che le uniscono: vincoli interni ed invisibili, i quali annodano insieme quella che Leibnizio chiamava la repubblica delle anime; e vincoli esterni e visibili, i quali annodano la società esterna, che cade tuttodì sotto i nostri sensi.

Egli è necessario che noi cerchiamo la relazione ed il nesso che passa fra la *società invisibile* e la *società visibile*, le quali sono come l'anima e il corpo della società umana.

A fine di rilevare questa relazione e questo nesso, portiamo la nostra attenzione sul principio elementare della società, cioè sull'individuo umano, e sulla unione e corrispondenza che passa tra lo spirito ed il corpo che lo formano. Qual'è la natura di questa corrispondenza?

Tutta l'esterior parte dell' uomo, cioè il corpo animale, ha un doppio rapporto colla parte interiore, cioè collo spirito: 1.° ha un *rapporto attivo*, che consiste nel poter manifestare le impressioni e modificazioni della parte interna dell'anima mediante segni esterni: 2.° ha un *rapporto passivo*, che consiste nell'essere atta a ricevere le impressioni delle cose esterne de'corpi e trasmetterle alla parte interna.

Ora questo doppio rapporto è anco quello che si può ravvisare fra la società esterna e la società interna.

La società esterna dee essere ad un tempo rappresentazione d'una società interna, e quella che riporta alla medesima quanto avviene al di fuori.

Fermiamoci un poco a considerare l' uno e l' altro di questi due rapporti che passano fra le due società, la visibile e l'invisibile, e prima consideriamo il rapporto attivo, poscia il rapporto passivo.

Il *rapporto attivo*, quello onde l'esterno della società diviene una veritiera e fedele rappresentazione dell'interne disposizioni dell'anime, dee avverarsi come una qualità necessaria alla perfezione della società umana.

Di più, si può dire che esso ne sia la *legge costituente*.

E di vero, se la società fosse solamente esterna, ella non differirebbe da una unione di inanimati semoventi; e se l'esterna rappresentasse falsamente l'interna, non vi sarebbe che una società apparente: sarebbe un fatto senza diritto, che è sempre nullo per sè stesso. Si osservi, che gli uomini consentono di vivere in società solo per questo, che essi suppongono che generalmente l'esterno corrisponda all'interno di quelli con cui convivono e con cui sono associati. Quegli stessi che ingannando e mentendo si lusingano di fare la propria fortuna, non se ne lusingano per altro, se non perchè troppo bene sanno che su quella legge di veracità si fonda la società. In fatti, se fosse diversamente, non si potrebbe mai con un atto esterno ingannare altrui, mentre quest'atto non sarebbe creduto una manifestazione del vero: perciò «egli è impossibile immaginare una società esterna, senza che i membri di essa ritengano, che tutto quello che è esterno, di sua natura ha una reale ordinazione a manifestare l' interno.» Benchè dunque si possa dare nella società un grado maggiore o minore di mutua diffidenza; tuttavia non potrebbe la diffidenza scambievole crescere oltre a certo segno, senza che la società andasse a distruggersi, a rendersi impossibile.

Riconosciamo dunque per legge costituente della società fra gli uomini questa, che « la società esterna dee essere una rappresentazione della loro società interna. »

La conseguenza che da ciò procede si è, che « la società esterna tanto meglio è costituita, quanto gli esterni vincoli degli uomini sono più sinceri e più fedelmente rispondono ad altrettanti vincoli; o ad altrettante affezioni de' loro animi; » e per lo contrario, che « se all' esterno e al materiale della società non corrisponde qualche cosa d' interno e di spirituale, quanto apparisce della società al di fuori non è che una finzione, la quale non può avere durevolezza: essendo cosa contraria alla natura, che quello che è finto duri: egli è un'ombra vana senza corpo, una leggiera tela dipinta senza consistenza e solidità, perchè senza verità (1). »

(1) I *vincoli interni* della società sono 1.° i *diritti*, 2.° gli *affetti* sociali. I primi sono ideali, i secondi reali.

I *vincoli esterni* della società sono 1.° le *leggi* esterne, e tutti gli atti esterni che passano fra il governo e i governati; 2.° le *consuetudini* della vita. I primi rispondono ai *diritti* o influiscono principalmente nell'ordine delle cose intellettuali, i secondi rispondono agli *affetti* e rifluiscono principalmente nell'ordine delle cose reali.

Certe società civili sono fornite assai meno di altre di *vincoli esterni*. Tali sono le federazioni di più stati, che costituiscono una nazione composta di più nazioni, dove il governo federale ha un'azione limitata a certi oggetti generali, o le persone appartenenti a più stati non hanno consuetudini fra loro. Perciò acconciamente l'autore dell'opera *De la démocratie en Amérique* dice del governo degli Stati-Uniti: *L'union est une nation idéale qui n' existe, pour ainsi dire, que dans les esprits, et dont l'intelligence seule découvre l'étendue et les bornes* (Tom. II, c. VIII, p. 281, ed. 2.ª)

Come diremo nel capitolo che segue, la *società esteriore* forma, o mantiene talora l'*interiore*. Viceversa dove manca la consuetudine della vita e la forza del governo, ivi anche la società interna vien meno. Esempio: Fino che i cittadini romani potevano esser compresi dentro le mura di Roma, la convivenza e la consuetudine che avevano insieme dava loro una unità di società interiore. Quando la cittadinanza romana fu estesa a tutti i popoli soggetti, la città (*civitas*) divenne una cosa ideale, voglio dire una cosa abbracciata dalla mente e dalla legge, ma non dalle mura esterne. Montesquieu fa sopra di questa estensione di cittadinanza le seguenti riflessioni. « Essendo i popoli d'Italia divenuti suoi concittadini, ogni città vi portò il proprio genio, i propri interessi particolari, e la propria dipendenza da qualche grande protettore. La città straziata non formò più un tutto; e come l'esser cittadino di lei era divenuto una specie di finzione, non avendosi nè gli stessi magistrati, nè le stesse mura, nè gli stessi dei, nè gli stessi templi, nè gli stessi sepolcri; così non più si risguardò Roma cogli stessi occhi, non s'ebbe più lo stesso amor per la patria, e non v'ebbero più sentimenti romani. » (*Considerations sur les causes de la grandeur des Romains, et de leur décadence*. Chap. IX.

CAPITOLO XIV.

CONTINUAZIONE.

Come dal rapporto che abbiamo chiamato *attivo* fra la società esterna o l'interna nasce la *legge costituente* la società umana; così dal rapporto che abbiamo chiamato *passivo* nasce la *legge perfezionante* la società, e perciò il principio dell'amministrarla.

Noi abbiamo fatto consistere il rapporto passivo nell'attitudine che ha la società esteriore di ricevere le impressioni dalle cose di fuori, e di trasmetterle alla società interiore, all'anime.

Egli è manifesto, che quand'anco la esterna unione degli uomini non fosse una finzione, ma rispondesse alla loro interna unione, non si potrebbe dire con ciò solo di avere una buona società, ma unicamente di avere una società.

Acciocchè una società possa dirsi buona, ella dee avere un fine buono, dee esser buona la società interna, di cui l'esterna non è che una semplice rappresentazione ed un effetto: tutta la sostanza della società umana è interna, è negli spiriti.

Questo non vale solamente per la bontà morale della società; vale per qualsivoglia sua perfezione anche meramente eudemonologica.

E di vero, per l'uomo, sia egli buono o sia cattivo, non vi sono mai beni meramente esterni. A torto si crede il contrario: tutto ciò che può chiamarsi bene per l'uomo, dee da lui esser *sentito* per tale; dee cadere nel suo sentimento: ora il sentimento è cosa tutta interna, e non già esterna. Non inganniamoci: le cose esterne possono esserci cagione di sentimenti grati: ma i soli sentimenti grati (presa la parola in tutta la sua estensione) sono finalmente i beni che noi caviamo dalle cose esterne. Tutti adunque i beni attuali dell'uomo sono, propriamente parlando, interni, niuno eccettuato: al di fuori non vi sono tutt'al più che le cause de'beni, e non i beni stessi.

Le quali cause vere od occasionali, che stanno al di fuori dell'uomo, appartengono a quella che noi chiamammo società esterna.

Convien dunque dire, che la società esterna dee essere ad ogni modo ordinata a migliorare e a perfezionare la società interna, nella quale giace il proprio fine, e come dicevamo, la vita, lo spirito, la forma delle società.

Quest'attitudine poi della società esterna a influire sul miglioramento e sul perfezionamento della società interna, è quella appunto che noi chiamammo *rapporto passivo* delle due società, e che dicemmo formare la legge perfezionante la società, e il principio secondo il quale ella dee essere amministrata. Si può osservare la stessa cosa nell'individuo prima ancora che nella società. Il rapporto passivo che ha l'uomo esterno con l'uomo interno costituisce il mezzo dello sviluppo e del perfezionamento di questo. Conciossiachè le facoltà dello spirito vannosi sviluppando mediante la percezione degli oggetti, che loro vengono somministrati dagli organi de'sensi esteriori quai materiali delle interne spirituali operazioni.

Come poi i segni delle cose esterne trasmesse allo spirito divengono l'occasione del perfezionamento di questo, così le stesse cose esterne possono divenire l'occasione del suo deterioramento.

Ciò pure si avvera tanto nell'individuo quanto nella società.

Si rende adunque necessaria una guida che diriga la comunicazione dell'esterno coll'interno a buon fine; e questo nella società costituisce l'ufficio dell'amministratore.

Or poi in che modo la società esterna sapientemente amministrata e condotta si fa perfezionatrice della interna? — Ella fa ciò comunicandole tre specie di beni.

La società esterna aiuta l'interna (società degli spiriti) ad imparare la maniera di far uso delle proprie forze e potenze.

La società esterna somministra all'interna degli oggetti che le giovano quasi di scala al suo perfezionamento.

La società esterna finalmente somministra all'interna altri oggetti (persone) per li quali ciascun membro dell' interna società amplifica, in una certa maniera, la propria esistenza.

Mediante questi ultimi oggetti, che la *società de' corpi* somministra alla *società degli spiriti*, si fa l'aggregazione e la perfezione speciale della interna società, mentre i due primi servigi che porge l'esterna all'interna società dispongono od aiutano al loro perfezionamento i membri stessi particolari che già compongono la società.

Per tal modo l'esterna società somministra il *principio*, il *mezzo* ed il *fine* dell'interna perfezione: il principio sono gli spiriti, e di questi ella procaccia lo sviluppo nelle loro diverse facoltà; i mezzi sono gli oggetti reali, e di questi ella somministra non pochi, atti a servire da gradini d'innalzamento allo spirito; il fine sono le persone, la società stessa, che per le relazioni esteriori viene sempre più ampliata e stretta, nascendole de'nuovi vincoli atti ad annodare le intelligenze ed i cuori.

Diamo uno sguardo alla società esterna sotto tutte e tre queste relazioni che ha coll'interna, e veggiamo brevemente, 1.° come sia quella che sviluppa le facoltà dell'uomo, 2.° come sia quella che sostiene la sua debilezza morale, e 3.° finalmente come sia quella che amplia la sua natura avvincolandolo per interni e stretti vincoli con altri suoi simili.

La società esterna sviluppa l'uomo quanto alle operazioni del suo intelletto, quanto a quelle del suo animo, e quanto a quelle del suo corpo.

In tutte queste tre parti l'uomo, fino che si sta nella vita presente, è perfettibile indefinitamente.

Ma dipendendo le operazioni del corpo dagli affetti, e gli affetti dipendendo dalle opinioni dell'intelletto (dalla ragione pratica); noi ci limiteremo a considerare il movimento che l'intelletto riceve dalla società esterna, principio di tutti gli altri movimenti umani.

L'esperienza dimostra ricever l'uomo dalla natura tutte le sue facoltà chiuse, per così dire, nel germe sì fattamente, che a principio esse non possono far da sè sole il più piccolo atto, se degli oggetti diversi dall'uomo non le risveglino stimolando gli organi delle sensazioni e delle altre potenze animali. Una immensa differenza divide adunque lo stato dell'uomo già sviluppato, che ha già conseguito la signoria delle proprie operazioni,e lo stato del medesimo in qoe'primi momenti, ne'quali egli ha le potenze, ma non il dominio di esse, non l'abilità di farne uso: questa distinzione fra le *potenze* e l'*abilità* di usarne a piacimento si dee notare diligentemente.

Le potenze, almeno le principali, sono innate; ma l'abilità di usare delle medesime è acquisita mediante l'uso di esse promosso dagli stimoli esterni.

L'*abilità di usare delle proprie potenze* s'acquista dunque un po' alla volta di paro coll'*uso* di esse.

Qualunque uso poi vogliam noi fare della mente nostra, egli è sempre necessario che nel principio noi siamo passivi; conviene che ci si presenti da sè stessa un'idea prima, dalla quale venga iniziato il discorso de'pensieri. Fattacisi presente quell'idea, solo allora noi possiamo o rinunziare a'ragionamenti che dietro a quella posson succedere, o liberamente assecondarli.

E di vero, volendo noi ragionare, dobbiamo prima conoscere l'argomento de'ragionamenti che noi vogliam fare. Or questo argomento o ci è dato, o lo scegliamo da noi stessi. Se egli ci è dato, dunque è vero ciò che noi dicevamo, che l'idea prima ci viene presentata senza nostra libera scelta. Se poi lo scegliamo noi stessi, su che mai può cadere la nostra scelta se non su quelle cose che già conosciamo e che ci sono presenti ? Una cognizione adunque, e questa presente all'intelletto, dee precedere ad ogni nostra elezione e divisamento che facciamo di usare delle facoltà nostre intellettive. Laonde può ben essere che un ragionamento sia cagione di un altro ragionamento; ma questa serie di ragionamenti fra di loro connessi come cagioni ed effetti, possiam ri-

guardarli siccome un ragionamento solo, in capo al quale si stia un' idea prima, non chiamata od eletta da noi stessi, ma venutaci in mente da sè medesima, tutta spontanea, e in origine certo suscitata in noi mediante le impressioni degli oggetti esterni.

Come poi dalla impressione di tutte l'altre esterne cose, così molto più dal commercio co' nostri simili noi riceviamo le occasioni ed i principi de' primi pensamenti nostri e quindi anco no'abilità maggiore di venire lestamente col pensiero sopra diversi oggetti discorrendo. Dalla società esterna adunque, l'interna riceve il *principio* del suo sviluppamento.

Ma dato il *principio* dello sviluppamento delle facoltà umane, per qual *mezzo* poi giungiamo noi a trasportare liberamente l' atto del nostro intelletto da uno ad altro oggetto? Pel mezzo della loquela, che noi riceviamo dalla società esterna.

Come i primi a presentarcisi sono gli oggetti reali e sensibili, così egli è necessario che i primi nostri atti appartengano alla facoltà della *percezione*, e a quella delle *idee piene* (1). Ora l'oggetto di un atto è anco il riposo dell' atto stesso quando quello fu raggiunto. Laonde per quanti oggetti reali a noi si presentassero, tutto quello che la mente potrebbe fare sarebbe solo di affissarsi in essi o in uno o in molti contemporaneamente, ma nulla più. Quando questi oggetti non fossero più presenti al senso, non ci rimarrebbero di essi se non le immagini, le idee piene e i pensieri di essi nel tesoro della fantasia e della memoria: ma cadute presto queste sequele delle percezioni in istato d' inavvertenza, se per qualche casuale movimento del cervello, o per qualche nuova esterna impressione non fossero ravvivate, non sapremmo noi più come richiamarle a vita. Niuna ragione ritrovasi in questo stato di cose, onde la mente nostra possa trasportarsi a suo piacimento da uno ad un altro oggetto. Avendo ciascuno oggetto una esistenza individuale e separata dall' esistenza d'ogn'altro, la mente si riposerebbe in ciascun d'essi, o in molti, quasi fossero un solo; ma dall' uno non potrebbe passar liberamente all'altro, o dall'uno aggregato all'altro aggregato. Indarno si opporrebbe, che ciò potrebbe avvenire mediante le relazioni che legano insieme questi oggetti; mentre le relazioni non possono esser conosciute che dalla facoltà di astrarre, la quale nello stato dell' uomo di cui parliamo non sarebbe ancora sviluppata.

Nè potrebbesi mai sviluppare senza la loquela. La facoltà di astrarre consiste in considerare l'oggetto, non nel suo tutto com'è, ma in una semplice sua qualità, riconosciuta come possibile a ritrovarsi egualmente in altri oggetti innumerevoli. Ora acciocchè l'intelletto nostro dal tutto dell'oggetto trapassi a dare attenzione separatamente ad una particolare qualità ritrovantesi nell' oggetto ch'egli contempla, vi è bisogno di un' abilità di muoversi liberamente. Che se l' idea astratta suppone innanzi di sè, che noi possediamo già il mezzo di dirigere l' intelletto e di trasportarne l' attenzione dove vogliamo; ella dunque non può esser sufficiente a dar ragione di questa abilità, che viene da lei supposta.

Ricevuta all' incontro che abbia l' uomo dalla società la loquela, ecco come tosto egli acquista la signoria del proprio intelletto. Nella loquela sonovi parole che significano *idee astratte*, e ve ne sono di quelle che significano *idee piene*. Mediante queste seconde l' uomo acquista l' abilità di richiamarsi a suo piacimento gli oggetti, anco allorquando non gli sono più presenti ai sensi nè alla mente. Mediante le prime l' uomo viene scosso ed eccitato ad avvertire esclusivamente le qualità particolari delle cose, e così a formarsi le astrazioni.

Formate le *astrazioni*, si conoscono tosto le *relazioni logiche* delle cose che alle astrazioni appartengono. Le relazioni poi delle cose sono, per così dire, le strade per le quali dalle une alle altre discorre la mente.

La mente dunque mediante la loquela divien signora dei suoi pensieri: ecco nata la libertà umana. Vero è, che riman sempre necessario di ricevere il principio del

(1) Vedi *Nuovo Saggio sull' origine delle Idee* Sez. V, P. V, c. 1, art. 1, § 2.

movimento da un'idea venuta nel pensiero, quasi direi, casualmente. Ma dopo di ciò, l'istrumento che ci apre le strade de' pensieri e ci fa capaci a viaggiare per esse, non è altro che la parola.

Ci si opporrà, che l'intelletto non può passare dal segno alla cosa segnata in tempo che non si è formato ancora l'idea di relazione, giacchè *segno* e *segnato* sono due termini relativi.

Ma l'opposizione svanisce al considerare, che questo passaggio dell'attenzione dalla parola alla cosa non avviene perchè si conosca la relazione di segno o di segnato, ma perchè la parola è un eccitamento fisico, il quale percuotendo l'organo dell'udito, e destatovi il suono, chiama in pari tempo l'attenzione intellettiva dell'uomo a por mente all'armonia di quel suono cogli oggetti di tutti gli altri sensi, e cogli altri suoni, dal contesto con essi interpretandolo. Quello dunque che una serie di suoni che compongono un discorso presenta all'orecchio nostro, è quasi una sensazion ragionevole, cioè una sensazione che si modifica per fisse regole, in armonia con tutti gli oggetti che contemporaneamente e successivamente noi percepiamo. L'intelletto quindi percepisce quell'ordine che le contemporanee sensazioni hanno colla parola, e quell'ordine gli spiega la parola stessa. Così la parola viene finalmente a richiamare l'attenzione del nostro intelletto sopra di ciò che ella significa, anche allora che sola ella presentasi all'intelletto. A chiarimento del qual fatto basta aggiungere l'osservazione, cotale essere la proprietà sì del senso e sì dell'intelletto, che queste potenze facilmente ripetano gli atti altre volte operati; onde avviene, che una sola parte dell'oggetto altre volte veduto sia bastevole eccitamento a tutto intero richiamarlo alla mente. E così è che il suono della parola richiami alla mente gli oggetti che altre volte col suono insieme si percepirono (1).

Per la parola dunque noi giungiamo a poter trasportare l'attenzione sopra una moltitudine di oggetti quali a noi meglio piace: per la parola acquistiamo la padronanza delle nostre facoltà: per la parola conseguentemente ci facciamo anche signori de' nostri affetti, che dagli oggetti contemplati dipendono, e liberi e signori delle esterne nostre azioni. Ora onde ci viene la parola?

Dalla società, come dicemmo: nella società questo sacro deposito si conserva e comunica per tradizione alle generazioni che si succedono; alla società dunque dee l'uomo il *mezzo* dello sviluppamento delle varie sue facoltà, ed ogni sua perfezione.

Quanto poi la favella è più ricca di idee astratte, generali ed alte, tanto più ella somministra materia a lunghi pensieri. Ed egli è alla condizione delle diverse favelle che si dee riputare in gran parte il maggiore o minore sviluppo delle diverse nazioni. Questa causa non fa, pare a noi, considerata abbastanza da quelli che impresero a fare la storia dell'umanità e del suo gradauto incivilimento.

Viceversa la favella ritrae dalla condizione della società che la usa, e ciò più si fa palese, più che la si considera vicina alle prime origini delle nazioni.

Passiamo al secondo vantaggio dell'umana società, che abbiamo riposto nel sostentamento ch'ella porge alla debilezza morale dell'uomo.

Questo sostentamento consiste nella istruzione, nel buon esempio, e in molti stimoli

(1) Ved. *N. Saggio* ecc. Sez. V, P. II, c. iv, a. iii; — *Antropologia* L. II, Sez. II, c. xi, art. iv, § 4, iii.

a fare il bene sociale. Abbiamo già veduto, che il *bene sociale* è un rudimento almeno del *bene universale*.

Se noi parliamo di quella società comune, colla quale la natura stessa avvince gli uomini insieme, e che non ha propriamente uno scopo particolare, ma il bene in genere della umanità, noi troveremo che in essa l'intelletto incerto e titubante rinviene almeno dei riposi provvisorî e de'temporanei scioglimenti de'suoi dubbî, atti a quietarlo fino a tanto che si rende forte a più sostanziali ragioni. Il cuore pure affaticato e combattuto nell'impresa di seguir la virtù, trova un alleviamento de'suoi travagliosi sforzi nella società de'suoi simili, e spera, e si conforta di onesti presentanei ricreamenti, e di qualche pronta mercede a'suoi meriti.

La società dunque maestra degli uomini dà loro i principî della propria perfezione, e di più gli aiuta e incoraggia a far uso di questi principî. Radi sono quelli che possano reggersi nel cammino del bene, senza que'continui aiuti morali che loro somministra la società. La società dunque è il mezzo, onde il maggior numero degli uomini ottiene la perfezione di cui egli è capace; il che rendesi via più manifesto quando si considerano i mezzi che ogni società possiede, d'infrenare quelli che sono socialmente cattivi, e di difendere dalle ingiurie e dai danni quelli che sono socialmente buoni.

Finalmente la società amplifica la nostra esistenza: terzo vantaggio ch'essa ci procaccia.

Più gli uomini sono collegati fra loro, e più in ciascuno rinforzasi il sentimento di sue forze, il sentimento abituale di una esistenza ingrandita mediante l'esistenza di altri suoi simili, a'quali l'individuo si sente congiunto. Il qual sentimento d'una vita più estesa e sparsa fuori di sè largamente, fassi tanto dolce e caro al cuore umano, che il piacere del vivere in altre persone opprime fin anco, e talora rende insensibile o languido il sentimento della propria vita individuale, il sentimento della propria natura interiore e degl'invisibili oggetti che stanno dentro di noi.

Onde il bene degenera in male: chè avviene non di rado una trasfusione eccessiva di noi fuori di noi; e debolissimi divenuti gl'interni, fortissimi gli esterni godimenti, propendono gli uomini a nulla riputar quelli, e tutto questi. Da che mai, se non da questo fonte, l'errore sì comune e sì materiale, che a far ragione dell'umana felicità a null'altro si debba sguardare se non alla strettezza, alla moltiplicità e dolcezza degli esterni vincoli, dallo stato interiore dell'animo interamente astraendo? Ma egli accade anco l'opposto, cioè che i pochi amanti di uno stato perfetto e veramente sublime i troppi vincoli accidentali ed esteriori risguardino siccome una superfluità, che loro impedisce il generoso ardore della più pura ed alta virtù, e li distrae dal nobilitarsi de'più sublimi e solitarî pensieri.

Ma dell'anime più eccelse e peregrine non vogliamo noi qui parlare. Vogliam solo fare avvertire quello che dicevamo, cioè che l'uomo avvincolandosi colle *persone* e colle *cose* che si trovano a lui dattorno secondo i naturali rapporti, amplia quasi sè medesimo, si forma una circonferenza di oggetti che già gli appartengono in modo non dissimigliante a quello onde gli appartiene il proprio corpo, e fra questi oggetti sono principali le persone che unite a lui formano la società. Così la società ella stessa diventa fine a ciascun uomo; non già perchè il fine dell'uomo debba servire alla società, ma perchè la società e l'uomo diventano una sola cosa, come una sola cosa si fa lo spirito col corpo che lo circonda. Questa è la ragione per la quale il padre difendendo la propria famiglia si persuade di difender sè stesso; ne'membri di essa egli non vede degli

esseri distinti da sè, vede altrettante sue vive parti; chè la sua ragione e il suo cnore il trasportano in tutte quelle sue parti, e il fanno vivere in esse. Alla guisa stessa ogni membro di una società più estesa, in quanto egli è congiunto ai suoi simili (opera dovuta all'intelligenza), forma con essi nn'esistenza unica, nna sola persona morale, alla quale egli desidera e procnra tutto ciò che desidera a sè medesimo, e dalla quale allontana tutto ciò che da sè stesso allontana (1).

(1) Il Grozin loda Aristotele per aver trattata la politica separatamente dalle questioni di diritto, e censura all'opposto il metodo di Bodino che confuse insieme queste due scienze (*De J. B. et P. proleg.* § 57).

L'osservazinne di Grozio è giusta, ma ell'abbisogna di essere spiegata.

Che i principi del *Diritto* sieno anteriori di loro natura o indipeodenti da quelli della *Politica*, ciò è verissimo. Di qui nasce che secondn l'nrdine delle iden la scienza del Diritto, quanto ai suoi principl fondamentali, dee esser trattata anteeedentemente alla scienza del governare la società n sia alla Politica. Il medesimo si dee dire dei principl dell'*Etica*. La scieoza politica poi trovando già innanzi di sè stabiliti i principi de' diritti e de' doveri, elia può e dee far uso delle verità appartenenti a queste scienze del diritto filosofico e dell'etiea non come verità ehe essa insegoi e dimostri, ma come verità già prims di lei dimostrate e insegnate. Sarebbe all'incontro del tutto assurdo e mostruoso il concepire una scienza politica, la quale volesse astrarre e presciodere al tuttu dai diritti e dai doveri scambievoli che associano insieme gli uomini. Tale ò la funesta astrazione del Machiavelli, ondu egli si fece seguito maestro non di politiea, ma di ogni più vile prepotenza e di ngni più abbominabile ladroneccio; e fu gran parte delle rovine d'Italia. Uno de' principali fini del governo si è quello di difendere i diritti degl'individui. L'arte del governare adunque dee avere per primo suo fondamento la scienza del diritto. Il secondo de' fini del governn si è di togliere gl' impedimenti che si frappongono al miglioramento morale degli uomini, e di aiutare eo' mezzi ehe sono di sua pertinenza questn miglioramentn. Il secondo fondamentn adunque della politica non può essere che la scienza de' doveri la morale in tutta la sua estensinne. Se i fini nobilissimi del governo eivile dimostrano, ebe l' arte sua, la politica, dee fondarsi sul diritto e sull'etiea, egli è altresì manifesto, ehe il governn non può giungere a conseguire questi fini morali, se noo adopera de' mezzi morali, eioè *giusti* a tutta prova ed *onesti*: laonde prima di tutto egli dee conoscere a pieno quella parte di diritto ehe risguarda sè stesso, per non eccedere da' confioi del giusto e dell' nnestn.

Aristotele, lodatn dal Grozio, premise pur l'Etiea alla Politica, legando l'una all'altra presso a poco a quel modo ehe facemmo noi. Dopo aver descritta la virtù come uo' abitudine artificiale, nell'ultimo espo dell' etica mostra, che l' uomo virtuoso suppone la eittà ben ordinata, perchè i buoni ordinamenti civili sommamente giovano a produrre le virtuose abitudini: di qui coglie occasione di passare alla scienza politica. In questo concetto di Aristotele si vede, che l' arte de' eivili reggimenti, la politica, viene ennsiderata come un *mezzo* a produrre negli uomini la virtù. Questo è lo stesso pensiero ehe noi abbiamn voluto esprimere quando dicemmo la politica e la societa stessa non esser altro che un *metodo* di perfezionare gl' individui, e perciò quelle dover servire di *mezzo* alla perfezinne di questi (Ved. la nostra *Prefazione alle opere di filosofia morale*).

Quanto non si deviò in questi ultimi tempi da principl così semplici ad un tempo, e così salutari per la paco e per la prosperità del mondo!

LIBRO II.

FINE DELLA SOCIETÀ.

Tutto ciò che abbiamo esposto nel libro precedente dimostra la differenza che passa fra una società ed una aggregazione materiale.

Non basta l'unione di più esseri materiali in uno stesso luogo a costituire una società: altramente un mucchio di pietre sarebbe una società.

Nè pur basta l'unione di più esseri meramente sensitivi; sebben questi possano essere uniti fra loro non solo per la medesimezza del luogo, ma ancora per lo scambio delle sensazioni piacevoli e dolorose, e per gl'istinti, che li muovono a procacciarsi le prime e a sottrarsi dalle seconde, e perciò ad una *coabitazione*. Gl'istinti, che impellono gli animali a coabitare insieme, sono essenzialmente individuali. Nell'unione dei bruti manca un fine comune volontario: e sebbene da essa consegua un bene collettivo, costituito dalla somma de'beni individuali; tuttavia niun individuo lo si propone questo bene collettivo, niuno lo intende; è la sapienza della natura quella che ordina le propensioni di ciascuno per modo che ritornino in bene di tutti.

Finalmente nè pure una qualsiasi moltitudine di uomini può ricevere il nome di società. A questa sono necessarî de'vincoli intellettuali e morali: i sozî debbono avere la coscienza di un fine comune: perciò debbono conoscerlo questo fine, e volerlo, e debbono eleggere liberamente i mezzi co'quali procacciarlosi. Per tal modo il bene sociale al quale essi intendono non è una mera collezione de'beni individuali; ma è un bene veramente comune, unico nel suo concetto, del quale partecipano tutti i singoli. Acciocchè dunque vi abbia società, egli è uopo che vi abbia intelligenza: di più la società, come pur vedemmo, suppone un diritto, una giustizia, e delle virtù morali: in somma la società, come disse Cicerone, si è *coetus juris consensu et utilitatis communione sociatus* (1).

Dalla dottrina intorno alla natura della società, espressa nel libro precedente, discende adunque spontanea la dottrina intorno al suo fine, che noi vogliamo ora esporre con quella chiarezza maggiore che ci fia possibile: cominciamo.

CAPITOLO I.

IL FINE DI OGNI SOCIETÀ DEE ESSERE UN BENE VERO ED UMANO.

Se la società non fosse che un'aggregazione di corpi, converrebbe cercare in qualche bene spettante a questi il fine della società.

Ma l'unione di meri corpi non formando la società, ed esigendosi a formarla una

(1) *Respublica est res populi. Populus autem non omnis coetus multitudinis, sed coetus juris consensu et utilitatis communione sociatus*. L. III. De Rep.

unione di anime intelligenti, egli è manifesto che in queste più tosto che in quelli si dee cercare il fine sociale.

L'abbiamo veduto: la parte corporea ed esteriore della società si dee considerare come il mezzo di perfezionare la parte interiore e spirituale, nella quale esiste propriamente l'uomo, e risiede il diletto e la perfezione di cui egli è suscettibile: in questa dunque dee consistere anche il fine ultimo di ogni società.

Moviamo il ragionamento da delle verità certe e comuni, acciocchè le conseguenze che ne tireremo appariscano figlie di principî evidenti, e ammessi dal senso comune degli uomini.

Quello adunque che non sembra potersi da nessuno rivocare in dubbio si è, che l'uomo non opera cosa alcuna se non pel bene, e che anco allorquando si travolge al male, il suo errore non nasce se non perchè cercando il bene, s'illude con un' apparenza di esso. Di qui è manifesto, che anco la società non può esser formata dagli uomini, se non collo scopo di conseguire, a forze unite, un qualche bene: il contrario sarebbe assurdo; non avrebbe senso il dire, che gli uomini si associno insieme per ottener ciò che risguardano per un male, e non per un bene.

Del pari egli è evidente, che se l'uomo s'inganna circa il bene di cui va in cerca, o in vece di trovare un bene reale, trova un vero male, la sua azione è perduta per lui, ella non ha verun prezzo, ovvero ha un prezzo negativo. Si applichi questo concetto alla società. Se questa non conduce gli uomini al bene, a un bene vero e reale; e se quella invece sott' apparenza di bene li travolge ed inganna facendoli riuscire all'acquisto di ciò che è veramente un male; ella si rende loro inutile e dannosa: tradisce il suo fine naturale e necessario: la società non ha più alcun prezzo, o ne ha solamente uno negativo.

Finalmente un altro principio che non sembra aver bisogno di dimostrazione, e che non è meno importante de'precedenti per la scienza sociale, si è, che il bene vero, a cui dee intendere una società di uomini, dee esser il *bene umano,* quello che è definitivamente bene per la *natura umana*, quello che è consentaneo a tutte le esigenze di questa natura, di maniera che questa natura interamente lo approvi e lo appetisca.

Se vi avesse qualche cosa che fosse aggradevole all'una o all'altra delle minori facoltà di cui l'uomo è fornito, ma fosse in pari tempo rifiutata dal complesso della natura umana: quella cosa non si potrebbe dire bene umano, bene dell'umana natura; più tosto dovrebbe riporsi fra i mali, a giudizio di questa natura che tutta intera la rigetta.

Per non ingannarsi adunque nello stabilire il vero bene non conviene considerare solamente il rapporto che ha qualche oggetto coll'una o l'altra delle facoltà umane; nè meno conviene stare a detta dell'opinione; ma egli è mestieri raccorre il fermo giudizio di tutta intera la umana natura. Egli è specialmente a questo proposito, che ha luogo la sentenza di Cicerone, che « il ghiribizzo dell'opinione è sventato dal tempo, e il giu-« dizio della natura è confirmato. (1) »

Laonde principio semplice, ma che pur dee starsi in capo d'ogni buona dottrina, è questo: « ogni società, di qualsiasi forma e natura, conviene che tenda ultimamente al vero bene umano; » tanto è richiesto dall'*essenza* della società: senza di ciò mancherebbe il *fine essenziale* di qualsivoglia associamento; questo sarebbe nullo di diritto e di fatto.

(1) *Opinionum commenta delet dies, naturae judicia confirmat.* De N. D. II, 11.

CAPITOLO II.

DEL BENE UMANO.

Fu detto a ragione, che « la più grande sapienza si riduce a distinguere i beni ed i mali (1). »

I principî che noi abbiamo stabiliti nel precedente capitolo dimandano tutta questa sapienza, acciocchè si possano rettamente applicare.

Vero è, che le difficoltà che si scontrano in tale applicazione dipendono dalle passioni, le quali impediscono una gran parte di uomini dall'acconsentire con semplicità agl'immediati lumi del loro intelletto. Se l'animo fosse puro, e non prevenuto da torti e ciechi appetiti, non sarebbe difficile all'uomo il conoscere il suo *vero bene*, quel bene che è sempre desiderato dalla sua natura, e che spesso è fuggito dalla sua volontà. Tuttavia dee riuscire di conforto e di aiuto alla retta natura contro alla seduzione delle passioni e contro alla volontà traviata da esse, una dottrina chiara e distinta intorno ai beni ed ai mali umani. Che se fosse altramente, sarebbo disperato della salute del genere umano.

Convien dunque considerare, come la prima linea della costituzione naturale della società sia questa, che « la società tenda al vero bene umano. »

Ma resta a chiedere: che cosa è questo vero bene umano, scopo essenziale di ogni società? Ecco quanto noi vorremmo chiarire in questo capitolo.

L'uomo è un soggetto fornito di varie potenze, e ad ogni specie di potenza risponde una specie di bene.

Ma l'Antropologia dimostra, che queste potenze hanno un ordine fra loro, e che simigliantemente hanno un ordine fra loro i varî beni proprî delle diverse potenze. Quest'ordine è fondato nella natura, e perciò la natura non rimane soddisfatta se quest'ordine de' beni non è conservato (2).

Altra cosa è dunque l'appetito totale della natura umana, altra cosa è l'appetito delle singolari sue potenze. Ciascuna di queste potenze specificamente distinte tende a quella specie di bene, che le è propria; ma la natura umana complessivamente presa tende all'ordine intero dei beni, e non si appaga se in qualsivoglia modo quest'ordine venga violato.

Ora qual è egli l'ordine delle potenze? quale quello dei beni che ad esse rispondono?

L'Antropologia di nuovo dimostra, che tutte le potenze dell'uomo, e gli appetiti che le accompagnano, si riducono ultimamente in due classi, cioè in potenze soggettive e in potenze oggettive, in appetito di beni soggettivi e in appetito di beni oggettivi (3).

Per bene soggettivo s'intende tutto ciò che ci diletta, avendo solo riguardo al diletto che produce a noi, e non alla natura, al valore intrinseco dell'oggetto dilettevole, indipendentemente dal nostro vantaggio. Egli è chiaro, che la potenza di sentire non può godere che di questa specie di beni.

Ma essendo noi anche dotati d'intendimento, per mezzo di questo conosciamo pur il prezzo di quelle cose che non sono a noi stessi dilettevoli e vantaggiose: e sappiam considerare quanto esse sieno dilettevoli e buone ad altri, od a sè stesse. Questo valore, che noi riconosciamo mediante l'intendimento nelle cose, e che non viene misurato col rapportare le cose a noi, ma non facendo alcuna riflessione al nostro proprio interesse, si chiama bene oggettivo. Egli è secondo la natura propria della facoltà di conoscere il giudicare le cose così disinteressatamente, in quanto sono, non in quanto

(1) *Hanc summam dixit (Socrates) esse sapientiam, bona, malaque distinguere*. Sen. Ep. LXXI.
(2) Ved. l'*Antropologia*, L. III, Sez. II, c. X, e L. IV, c. XII.
(3) Ivi, L. III, Sez. I, c. IV.

giovano a noi, e questo è uno stimarle secondo la verità, non secondo la passione dell'amor proprio.

Ora la cognizione essenzialmente disinteressata delle cose diventa base della moralità tostochè ella si considera in relazione colla volontà (1).

Se la nostra libera volontà, sedotta dall'amore di noi stessi, attenta alla cognizione a fine di falsarla; se si sforza di corrompere i giudizî naturali dell'intendimento, essa è malvagia.

Se poi la volontà, ferma ed incorrotta contro le lusinghe dell'amore soggettivo, appoggia col suo potere pratico la legge dell'intendimento, lasciandolo giudicar le cose secondo la verità che egli percepisce, e compiacendosi nei suoi retti giudizî, essa è buona.

L'uomo sente una invitta necessità che la volontà sua sia buona e non malvagia; che ella aderisca, non ripugnando, ai giudizi che fa l'intendimento lasciato a sè stesso sul prezzo oggettivo delle cose, foss'anco col sacrificio di tutti gli appetiti soggettivi.

L'intelletto e la volontà dunque sono potenze oggettive. Il bene oggettivo, proprio di queste potenze, sono tutti gli enti secondo i gradi di valore oggettivo, ossia secondo i gradi di loro entità. La volontà che aderisce alle cose presentatele dall'intelletto con dei gradi di compiacenza proporzionati ai gradi di loro entità, soggiace a due effetti: 1.° ad un natural diletto puro e nobile, e tanto maggiore, quanto è più intensa la sua adesione all'entità conosciuta, e quanto è maggiore questa stessa entità conosciuta; 2.° ad una approvazione da parte dell'intelletto, il quale giudica, che la volontà che così opera, operi bene, conforme alla sua natura ed alla verità.

Questi due effetti si possono chiamare *diletto morale*, e *approvazione morale*.

L'approvazione morale ha una natura diversa dal diletto; ma dall'approvazione scaturisce poscia un altro diletto nuovo, che s'aggiunge al primo, lo raddoppia quasi direi, e lo compie.

La natura umana desidera questo diletto e questa approvazione, e noi chiamiamo un tale desiderio, *desiderio morale*.

Questo desiderio della natura umana è assoluto e superiore a tutti gli altri desideri e appetiti.

Perciò la natura umana non è soddisfatta se non a condizione che sia soddisfatto questo suo desiderio, eziandiochè, quando non si possa altramente, col sacrificio di tutti i desiderî e appetiti delle altre potenze.

L'ordine adunque delle potenze o l'*ordine de' beni* che rispondono alle varie potenze; quest'ordine, a cui tende l'umana natura intrinsecamente, si riduce a far sì che le potenze oggettive prevalgano alle soggettive, e che il bene oggettivo prevalga al bene soggettivo, che i giudizî dell'intelletto sieno retti e che la volontà ami i giudizî retti, e non si diriga nelle sue operazioni con altra regola che con quella di questi retti giudizî; in una parola, l'ordine dei beni umani vuole che si metta nel primo luogo la verità dell'intelletto e la virtù della volontà; che ogni altro bene ceda a quello della virtù, quando non si possa conservare insieme con lei. Ora noi possiamo conoscere e definire che cosa sia il *bene umano*.

Da ciò che fu detto si raccoglie, che « il vero bene umano non è altro se non la virtù morale, e tutti que' beni che possono stare insieme colla virtù. » Conviene conchiudere oltracciò, che « ogni qualvolta un bene di qualsivoglia specie non può stare insieme colla virtù, egli cessa dall'esser bene umano, perchè niente è bene umano di ciò che esclude la virtù. »

Se poi noi analizziamo la *virtù* secondo la descrizione che n'abbiamo dato pur ora, troveremo, che nel primo suo generarsi si manifestano tre elementi, i quali nascono, per così dire, ad un corpo coll'atto virtuoso.

La volontà buona primieramente sente l'autorità del vero, che le domanda *adesione*, ed ella vi si arrende.

(1) Ved. *Principi della Scienza Morale*, c. IV.

Di poi, ella trae *diletto* da questa sua adesione.

Il terzo luogo, sente pure che questa sua adesione è degna di ***approvazione***, e viene veramente approvata da parte dell'intelletto.

Gli elementi dunque che si rinvengono in ogni atto virtuoso della volontà, sono: 1.° adesione volontaria agli enti secondo l'autorità del vero, 2.° diletto dell'adesione, e 3.° approvazione.

È il primo di questi tre elementi, che costituisce propriamente la *virtù* nella sua essenza.

Gli altri sono due elementi *eudemonologici*, cioè due elementi di felicità che si aggiungono necessariamente alla virtù.

Nella stessa origine adunque della virtù si trova un intimo nesso, che lega la virtù colla *felicità* (1).

Di più, si scorgono contemporaneamente nell'atto virtuoso i costitutivi della felicità umana. Si vede cioè, che la felicità dee risultare da due elementi, cioè dal *diletto* e dall'*approvazione*.

Certo non basterebbe, acciocchè un uomo fosse felice, che egli godesse il diletto; perocchè questo, per quantunque grande paresse, non potrebbe appagare giammai pienamente l'uomo quando venisse disapprovato e ripreso come malvagio dal giudizio della sua ragione. All'incontro, se l'uomo gode ed in pari tempo la sua ragione approva il suo godere; la natura umana trova allora in quel diletto vera quiete e compito appagamento.

Quest'approvazione poi non può mancare ogni qualvolta il godimento è una conseguenza dello stesso atto virtuoso.

Ora, conosciuto in che consista il *bene umano*, scopo essenziale di ogni società; conosciuto che il bene umano « risiede nella virtù e nelle appendici eudemonologiche della virtù, e in generale in ogni bene in quanto che si tiene insieme colla virtù; » possiamo cavarne le seguenti conseguenze:

1.° Niuna società è legittima se ella ha uno scopo contrario alla virtù, poichè questo scopo pugna contro l'essenza della società.

2.° Niuna legge sociale ha valore di sorte se, od in quanto ella impedisce i sozî di pervenire all'acquisto della virtù, perocchè senza la virtù non si dà bene umano, per ottenere il quale è istituita la società.

CAPITOLO III.

CONTINUAZIONE. — IL BENE UMANO NON ISTÀ IN PIACERI ISOLATI, MA NELL'APPAGAMENTO.

Dalle cose dette si trae oltracciò la conseguenza, che debbonsi distinguere i *piaceri* di cui l'uomo può godere, dall'*appagamento* del suo animo. Questa è una distinzione assai importante per la scienza eudemonologica.

In fatti, tutte le facoltà dell'uomo hanno i loro ***piaceri speciali***, come tutte hanno il loro sviluppo e la loro perfezione; ma l'***appagamento*** appartiene solo all'***intera*** natura umana. Vi possono essere molti piaceri in un uomo, ma non vi ha nello stesso uomo che un solo appagamento; conciossiachè ciascun uomo o è appagato del suo stato, o non è: qui non ci ha strada di mezzo.

Gli oggetti che o mediatamente o immediatamente cagionano i piaceri, si chiamano ***beni;*** così gli averi si chiamano beni, perchè sono cose che usate da noi o ci procurano de'piaceri, ovvero ci servono a procacciarci dell'altre cose atte a procacciarci de'piaceri. Si osservi qui, che noi intendiamo di comprendere sotto il vocabolo di piaceri anche la soddisfazione di un bisogno qualsiasi e la cessazione di un dolore.

(1) Di questo nesso importante fu da noi ragionato lungamente nella *Storia comparativa e critica de' Sistemi morali*, Cap. VIII, art. III, § 7, e nell'*Antropologia*, L. IV, c. XII.

Trattandosi adunque dell'umana felicità, a cui tende e dee tendere ogni umana associazione, vi hanno tre cose a distinguersi accuratamente, i *beni*, i *piaceri*, e l'*appagamento*: sarebbe un grande errore il prendere l'una di queste cose per l'altra. Il vero *bene umano* non consiste nè nei beni, nè nei piaceri, ma nell'*appagamento* (1).

E qui gioverà il considerare, che l'errore nel quale incappano gli uomini andando in cerca di felicità, non consiste già nel pigliare un altro scopo del loro operare diverso dall'*appagamento*. Anzi tutti cercano l'*appagamento*, e non possono cercar altro; perocchè è la stessa loro natura quella che gl'indetta di ciò fare.

Di vero, onde è mai che gli uomini bramano di possedere gran copia di *beni?* Ond'è che vanno in traccia di sempre nuovi *piaceri?* Non può dubitarsi, che essi fanno ciò perchè sperano di trovare in que' beni che accumulano, in quo' piaceri che gustano, il loro *appagamento*. Se nol trovano, l'errore non consiste in non volerlo, o in non cercarlo questo appagamento; consiste unicamente in non cercarlo là dove egli è, in eleggere malamente i mezzi co' quali l'appagamento si ottiene, nell'ignorare finalmente la natura e le vere condizioni dell'appagamento stesso di cui vanno in traccia.

Onde nasce una conferma a quello che dicevamo, cioè che il vero bene umano, che sta riposto nell'appagamento dell'umana natura, è il fine essenziale della società. L'appagamento è il fine essenziale della società di *diritto* e di *fatto*. Perocchè la società

(1) Gli errori di cui sono viziati i sistemi filosofici dipendono, come è stato tante volte osservato, da delle vedute esclusive e parziali degli scrittori. Indi è che quasi sempre si avvera, che la *parte positiva* in ogni scrittore è vera, o la *parte negativa*, cioè quella che lo scrittore nega e trascura nelle sue vedute, è falsa. Io ho applicato questo principio agli autori di politica, classificandoli secondo le diverse loro esclusive e parziali maniere di vedere (Ved. il libro *della Sommaria cagione dello stare e del cadere delle società*, c. XIV). Questa maniera di classificare è di somma utilità, purchè sia esatta: conciossiachè per essa si veda tosto in che parte lo scrittore sia difettoso ed incompleto.

Conviene nondimeno osservare, che la classificazione eseguita sull'indicato principio è molteplice, conciossiachè gli scrittori possono aver dimenticato non un lato solo della materia che trattano, ma più. Si possono tuttavia ridurre tali dimenticanze a certe verità più generali, e in tal modo restringere a pochi i modi diversi di classificara gli scrittori, giacchè le verità più generali sfuggite al loro sguardo si riducono sempre a poche.

La classificazione da noi proposta degli scrittori politici nel libro della *Sommaria cagione* ecc. c. XIV, fu dedotta dalle esclusive loro vedute intorno alle *forze* che muovono la società civile al suo fine. Dimostrammo che queste forze si riducono a tre somme, cioè 1.° all'attività dello spirito umano, 2.° ai beni esterni che hanno virtù di modificare le disposizioni di esso spirito umano, 3.° all'organismo sociale, che influisce non meno sulla produziona, distribuzione e consumo de' beni esterni, che sullo stesso spirito umano immediatamente. Ora secondo che gli scrittori politici fecero esclusivo oggetto delle loro meditazioni la prima, o la seconda, o la terza di queste tre forze, essi vennero da noi distribuiti in tre diverse categorie.

Ma un lato non meno importante di quello delle *forze* che impellono la società, si è quello che risguarda il *fine* della società stessa. Noi troviamo che anco rispetto al *fine* della società civile le dottrine e lo spirito degli scrittori politici si trova per lo più esclusivo ed estremamente difettoso. Secondo questo lato, essi vengono pure ad esser divisi in tre categorie; conciossiachè

1.° V'hanno di quegli scrittori, i quali ripongono il fine della società nell'abbondanza de' *beni esterni*, o sia mostrano di risguardare questa materiala prosperità come l'unico fine sociale;

2.° V'hanno di quelli, i quali reputano che la società e il governo che la dirige, debba unicamente tendere all'accrescimento de' comuni *piaceri;*

3.° Finalmente non mancano di quelli, che riconoscono bensì dover consistere il fine sociale nell'*appagamento* dell'animo, ma non fanno giusta stima de' *mezzi* di questo appagamento, e prendono il tipo di un animo appagato dall'indolenza del selvaggio.

Se noi vogliamo contrassegnare questi scrittori a vedute parziali, con tre nomi significanti il loro errore, potremo denominare i primi politici *avari*, i secondi politici *effeminati*, i terzi politici *selvaggi*. Egli non sarà difficile ravvisare altrettanti esempi di questa tre classi di scrittori politici negli Economisti, in Elvezio ed in Rousseau.

E qui si noti, che non è già difetto della scienza economica, se quasi tutti gli economisti appartengono alla prima categoria. Egli è troppo necessario che una scienza tratti di un solo oggetto; il metodo scientifico vuole che l'economia consideri la sola ricchezza: il difetto adunque non appartiene alla scienza, ma agli scienziati, i quali assorbiti da quest'unico oggetto, la ricchezza, a questa solo vogliono trarre il tutto dello stato, vogliono che in quest'una tenda esclusivamente l'intera società.

è sempre l'opera degl' individui umani che si associano, e gli umani individui nelle loro opere non cercano in fine del conto, nè possono cercar altro se non l'appagamento della loro natura, e se pur vanno in cerca apparentemente d'altre cose oltre che di questo, ne vanno in cerca perchè credono che quelle sieno mezzi di appagamento: sicchè in ultimo l'intenzione di tutti quelli che si associano, determinata dalla natura, non può mai finire in altro che in questo, di ottenere mediante la loro associazione ciò che li contenti e gli appaghi, od influisca almeno ad appagarli e contentarli.

Convien adunque che conchiudiamo da queste semplici, ma fermissime verità.

1.° Che tutte quelle società che non approssimano gli uomini al vero appagamento, ma da esso gli allontanano, sono in contraddizione colla volontà di tutti i sozi che le compongono, eziandiochè questi per errore le formino e le promuovano:

2°. Che quando le volontà de'sozî, eziandiochè sembrino unanimi, si riferiscono ad una cosa evidentemente contraria all'umano appagamento, per errore, o per caldo di passione; queste non sono volontà veramente sociali, nè possono costituire alcuna legge.

Quest'ultima conseguenza è di somma importanza. Imperocchè da essa conseguita, che negli stessi stati che hanno una forma democratica, e ne'quali regna il principio che il popolo è sovrano e che la volontà del popolo costituisce la legge, a tutta ragione gli uomini di stato più assennati non si tengono obbligati di ubbidire agl'istantanei capricci della moltitudine, anzi di resistere ad essi; non considerando per vera legge se non la volontà costante e naturale del popolo legislatore, la quale suol tendere al vero bene sociale; perocchè egli è impossibile che il popolo voglia in verità costantemente il proprio male (1).

Si può illustrare quanto dico, con una autorità irrecusabile, qual dee esser quella di Alessandro Hamilton, uno de' redattori più influenti della costituzione degli Stati-Uniti d'America.

I sentimenti di quell'uomo celebre sull'argomento nostro si leggono nel *Federalista*, giornale che veniva pubblicato in America da tre grandi uomini (2) quando il progetto della Costituzione federale degli Stati-Uniti stava ancora dinanzi al popolo, e di cui stimo prezzo dell'opera l'arrecare un brano, sebbene alquanto lungo, come utilissimo a chiarire la materia che ho alle mani.

« Io so, scrive adunque in questo giornale (3) Hamilton, che vi hanno di quelli « secondo i quali il potere esecutivo non potrebbe raccomandarsi meglio che piegan- « dosi servilmente ai desideri del popolo o della legislatura. Ma egli mi sembra che « costoro s'abbiano delle nozioni ben grosse circa l'oggetto di ogni governo, come « pure circa i veri mezzi di produrre la prosperità pubblica. »

« Che le opinioni del popolo, quand'esse sono ragionate e mature (si noti bene « questa condizione che appone Hamilton all'autorità delle volontà popolari), dirigano « la condotta di quelli a' quali egli affida i suoi affari, questo è ciò che risulta dallo « stabilimento di una costituzione repubblicana. Ma i principî repubblicani non esigono « già che l'uomo si lasci trasportare da ogni menomo vento delle popolari passioni, o « s'affanni di ubbidire a tutte le momentanee impulsioni che può ricevere la moltitudine « dalla mano artificiosa di uomini che adulano i suoi pregiudizî per tradire i suoi in- « teressi. »

« Il popolo non vuole per lo più che giungere al ben pubblico, questo è vero;

(1) Ben riflettendosi a questa condotta degli uomini più eminenti in virtù ed in senno degli stati democratici, vedesi apertamente come egli è al tutto contrario alla natura delle cose il considerare gli uomini politicamente uguali: egli avviene sempre, nè può avvenire altrimenti, in qualunque forma di governo, che v'abbiano degl'individui i quali e di diritto e di fatto modifichino i voleri delle maggioranze popolari.

(2) John Say, Hamilton e Madisson.

(3) N.° 71.

« ma egli s'inganna spesso in cercandolo. Se altri andasse a dire a lui stesso, ch'egli
« giudica sempre sanamente de' mezzi da usarsi alla prosperità nazionale, il suo buon
« senso gli farebbe sprezzare cotali adulazioni, poichè sa troppo bene per esperienza,
« che talvolta egli si è ingannato; e ciò di cui dee maravigliarsi si è, ch'egli non s'in-
« ganni più di spesso, cacciato di continuo come pur è dalle astutezze de' parasiti e dei
« sicofanti, attorniato dai lacci che a lui tendono incessantemente tanti avidi privi di
« altri appigli, illuso ogni dì dagli artifici di quelli che posseggono la sua confidenza
« non meritandola, o che cercano di possederla più tosto che di rendersene degni. »

« Quando i veri interessi del popolo sono contrari a' suoi desideri, il dovere di
« tutti quelli ch'egli ha posti a guardiani de' suoi interessi si è di combattere l'errore
« di cui egli è momentaneamente la vittima affine di dargli il tempo di rinvenire e di
« considerar le cose a sangue freddo. Egli è più d'una volta accaduto, che un popolo,
« salvato in questo modo dalle fatali conseguenze de' suoi propri errori, si compiacque
« d'innalzare monumenti di sua riconoscenza agli uomini che aveano avuto il magna-
« nimo coraggio di sporsi a dispiacergli per servirlo. »

Queste dottrine assai giuste dipendono tutte dal principio da noi stabilito, che la volontà di una società, o de' sozi che la compongono, non è vera, ma solo apparente, ogni qualvolta ella non tenda al bene sociale, e per dirlo con più generalità, al vero bene umano, al vero umano appagamento.

CAPITOLO IV.

CONTINUAZIONE. — DUE ELEMENTI DELL'APPAGAMENTO, L'UNO NECESSARIO E L'ALTRO VOLONTARIO.

Una delle più profonde e importanti quistioni proposte dai moralisti dell'antichità, si è quella del potere della *volontà* sulla felicità umana.

Essa venne risoluta con delle risposte estreme dalle due scuole contrarie degli Epicurei e degli Stoici.

Gli Epicurei negavano alla volontà ogni potere sul produrre la felicità, o per dir meglio trascuravano al tutto di osservare l'influenza che la volontà esercita sul render l'uomo felice.

Gli Stoici all'incontro davano alla volontà tutto il potere di produrre all'uomo la felicità.

La ragione di questa diversità di sentenza si era, che gli Epicurei facevano consistere ogni bene nel *piacere*; e il piacere, almeno il piacere fisico, da cui prendevasi la nozione generale di piacere, si produce all'uomo necessariamente, secondo leggi animali, e non per opera della volontà; là dove gli stoici si erano avveduti, che la felicità non potevasi mai riporre in piaceri singolari per quantunque molti, ma nella contentezza universale, nell'*appagamento*, a produrre il quale manifestamente concorre un volontario giudizio.

Laonde non può negarsi agli Stoici il merito di aver ben vedute e fermate due grandi e preziose verità: l'una, che la felicità umana consiste nell'appagamento, e non ne' piaceri, (conciossiachè egli è evidente, che se l'uomo, eziandiochè nuotante ne' piaceri, pur dichiara sè stesso misero, egli non potrà mai riputarsi da chicchessia in possesso della felicità); l'altra, che l'appagamento esige sempre, come sua condizione, un atto della volontà, col quale l'uomo chiami e giudichi sè stesso pago e felice.

Fin qui non si potrebbe non consentire colla dottrina stoica. Gli uomini voluttuosi sogliono ridersi di quella filosofia, perocchè non possono concepire, che altro che i piaceri renda l'uomo felice. Ma questi stessi uomini, dati abbandonatamente a' piaceri, se vogliono porre attenzione a quello che accade in sè stessi, possono accorgersi che la teoria stoica è la teoria della natura umana, a cui prestano omaggio col fatto gli uo-

mini di tutti i sistemi e di tutti i costumi. E veramente, allorchè i voluttuosi sostengono che la felicità consista ne' piaceri, che fanno essi altro se non un giudizio? Essi dichiarano con ciò vero o falso che sia, che si trovano beati nell'uso de' godimenti materiali. Se si giudicano e si dichiarano sinceramente tali, anche lo stoico accorderà loro, che dunque sono tali. Ma se per l'opposto non si giudicassero tali, se anzi giudicassero di sè tutto l'opposto, come non di rado avviene? In tal caso essi col loro stesso giudizio s'accordano di nuovo cogli stoici. Egli è dunque sempre vero, che si richiede un *giudizio*, col quale l'uomo chiama e asserisce sè stesso felice, acciocchè egli sia tale; e questo è appunto la dottrina dell'appagamento stoico. Ciò che è strano si è, che gli uomini voluttuosi, fin che ragionano in teoria, mordacemente sostengono che la felicità tutta consista ne' piaceri: ma se poi gli osserviamo nella loro vita privata, in quella vita che è una catena di piaceri quasi non interrotta, noi li rinveniamo immersi in una profonda tristezza, lamentosi, gemebondi; niun mortale è più sventurato di essi, a lor detto; e l'esperienza dimostra, che tali uomini accusano e sentono veramente una malaugurata tendenza all'odio della vita, al suicidio. Io potrei addurre degli esempi di queste vittime funeste de' piaceri sensuali, che ho sott'occhio, se ve ne avesse bisogno, e non anzi credessi che ognuno si sarà scontrato ad esse nel corso della sua vita, ovvero ne avrà letti gli esempi ne' giornali e nelle statistiche.

Vedesi adunque manifesto, come la vivezza del piacere inganni i sensuali. Fino che parlano della teoria filosofica, considerano questo piacere solo e puro, e allora il trovano l'ottima cosa: quando costretti di discendere dalla teoria, rientrano nella pratica, l'esperienza dimostra loro che il piacere materiale dipendente dalle condizioni della fibra nè è illimitato, nè è continuo, nè è perpetuo, e che di più egli per natura sua non occupa e non esercita se non una delle più esili e delle meno ragguardevoli potenze dell'uomo, lasciando tutte le altre affamate e mal paghe; onde poi l'uomo intero è costretto a dichiararsi vuoto e misero: indi il continuo scontento, e le angosce opprimenti, e gl'incessanti lagni de' voluttuosi.

Questa è dunque la parte vera della stoica dottrina, la parte tratta fedelmente dall'osservazione della natura (1): quale ne è poi l'esagerazione?

L'esagerazione sta in pretendere che l'appagamento dipenda *unicamente* dalla volontà, e che la volontà, possa sempre pronunciare quel giudizio col quale l'uomo si chiama e si rende appagato e felice. Gli stoici pretendono appunto questo; sostengono che l'uomo, in qualsivoglia stato si trovi, può con un atto della sua volontà chiamarsi contento e felice. In questa energia della libera volontà, che si solleva al di sopra di tutti gli accidenti a cui soggiace l'uomo e le sue cose esteriori e il suo corpo, e che mantiene immutabile quel giudizio onde si reputa beato, essi fanno consistere ad un tempo l'umana virtù e l'umana felicità.

Ma qui ci ha una intrinseca contraddizione. Perocchè se l'uomo dee giudicare che sta bene, forz'è ch'egli abbia una materia su cui formare il suo giudizio, la qual materia non può essere che uno *stato realmente soddisfacente* che dia fondamento al giudizio che l'uomo fa di sè stesso quando egli dice di star bene. Altrimenti il giudizio sarebbe in aria, sarebbe una proposizione falsa.

Questa critica della felicità stoica trae seco la critica della virtù stoica. Se la dottrina della stoa mostrasi ripugnare a sè stessa, perchè fa consistere talora la *felicità* dell'uomo in un giudizio falso pronunciato dalla libera volontà; molto più apertamente essa si contraddice quando in un giudizio falso liberamente pronunciato fa consistere la *virtù*.

(1) La *lingua* parimente depone a favore del sistema stoico. La questione posta così, « Se la felicità consista nel piacere, » suppone che fra *piacere* e *felicità* vi sia qualche divario: con essa viene a dimandarsi, «se il *piacere* produce la *felicità* dell'uomo.» Si considera dunque il *piacere* come causa e la *felicità* come effetto. Chi non vede all'opposto che *felicità* diventa quasi un sinonimo di *appagamento*, o sia di piena contentezza, senza di che non avrebbero senso quelle parole?

Questi per altro, convien dirlo, sono gli estremi sforzi della ragione umana nelle investigazioni sulla felicità e sulla virtù, come ho altrove dimostrato (1): mancava alla ragione un elemento essenziale, e perciò non riusciva che ad avere in fine de' suoi calcoli un risultamento sbagliato.

Convien adunque conchiudersi che l'*appagamento* dell'umana natura risulta da due elementi, 1.° da un bene reale indipendente dalla libera volontà dell'uomo, 2.° da un atto della libera volontà col quale l'uomo si chiami appagato del bene che possiede.

CAPITOLO V.

DISTINZIONE DEL FINE ULTIMO E DEL FINE PROSSIMO DELLE SOCIETÀ.

Riassumendo quanto fu detto sin qui, egli è evidente che gli uomini non si uniscono in società se non per procacciarsi un bene. Niuna società può avere altro che il bene per suo fine. Che se gli uomini si ingannassero e prendessero ciò che è male per bene, converrebbe dire che la loro volontà non sarebbe una volontà sociale, nè sarebbe una vera volontà della *natura umana*, ma una volontà illusa della *persona umana* che è in contraddizione con quella dell'umana natura (2). Dee dunque il fine di ogni società essere un bene *vero*, e non una illusione di bene, che non è bene. Dee di più essere un vero bene per gli uomini che si associano. Dicemmo dunque, che lo scopo vero ed ultimo di ogni società è, per natura della società stessa, il *vero bene umano*, nel quale tende da sè stessa l'umanità, e vi tende anco la persona umana quantunque volto ella non sia allucinata e resasi volontariamente inetta a giudicare del reale e proprio oggetto de'suoi desiderî. Noi ricercammo anco in che consista in universale questo vero bene umano, che dee formare il continuo scopo di ogni associazione, e ci risultò ch'egli non può consistere in piaceri momentanei, ma in un *appagamento* costante dell'animo. Finalmente, sottoposto all'analisi questo appagamento, il trovammo composto di due elementi: di un *bene reale* che si sottrae alla libertà dell'uomo, e di un *giudizio libero* dell'umana volontà.

Tale è la dottrina del *fine comune* ugualmente a tutte le società.

Ma dopo di ciò egli è pure evidente, che se tutte le società hanno un fine comune e necessario, conviene che ciascuna abbia anche un suo *fine proprio* che la distingua dall'altre. E di vero, se tutti gl'individui che comecchessia s'uniscono in società, cercano in fine del conto il proprio *appagamento*, tuttavia essi si propongono mezzi diversi co'quali ottenerlo. Or sono appunto questi mezzi che distinguono le diverse società fra loro; e che costituiscono il fine proprio di ciascuna.

Nella dottrina stoica, nella quale l'appagamento dipende dal solo giudizio libero della umana volontà, le diverse società che stringono insieme gli uomini non avevano alcuna ragione di esistere, appunto perchè tutto l'appagamento dipendo dall'umano individuo scevro da ogni associazione e da ogni circostanza esterna.

Ma nella dottrina nostra, secondo la quale l'appagamento umano dipende parte dall'efficacia della volontà e parte da qualche cosa di reale e di necessario, si concepisce la ragione di un'associazione volta a procacciarsi questo bene reale che desidera l'animo e che gli bisogna per potersi chiamare con verità appagato.

Egli è vero, che nel determinare questo bene reale, che influisce a render l'uomo soddisfatto e contento, l'opinione ha una grandissima parte. Questa parte grandissima che ha su di ciò l'opinione fu appunto l'argomento di cui si servirono gli stoici a mantenere che tutti i beni esterni sono effetti d'opinione, sono puramente fattizi, cioè beni

(1) Ved. la *Storia comparativa e critica de' sistemi morali* c. VIII, art. III, § 7.

(2) Importantissimo è il distinguer bene fra l'*umana persona* e l'*umana natura*, e questo è chiave ad aprire molti secreti dell'umanità. Mi convien rimettere il lettore a quanto ho scritto intorno a ciò el Lib. IV dell' *Antropologia*.

fatti tali unicamente dal giudizio libero che l'uomo pronuncia intorno ad essi, col qual giudizio egli produce a sè stesso l'opinione, che quelle cose sieno beni, e quelle altre non sieno, o sieno mali.

Noi accordiamo di nuovo, che una tale dottrina, per quantunque esagerata, contenga una vista profonda: accordiamo che questi filosofi travidero la distinzione, che solo il cristianesimo mise nella piena sua luce, fra il *bene assoluto* ed i *beni relativi:* essi s'accorsero, che in tutte le cose esteriori e materiali non vi avea niente di assoluto, che tutto era relativo, e però che rimaneva ogni cosa in balìa dell'opinione umana, la qual rendeva or beni or mali ciò che ella voleva a suo capriccio (1). Ma quello che gli stoici non conobbero, quello che il solo cristianesimo fece conoscere agli uomini, si è l'avervi, oltre i beni sensibili, un bene reale ed assoluto, sul quale l'opinione non ha alcun potere, come quello che è realissimo, scevro da ogni male ed immutabile.

Questo vero sublime del cristianesimo sembra nel primo aspetto lasciar campo alla obbiezione seguente: « Se la teoria stoica si mostra insociale perchè non riconosce alcun bene reale se non quello che viene costituito dal giudizio individuale col quale l'uomo giudica liberamente sè stesso felice, onde ogni associazione rimane priva di ragione e di scopo; la teoria cristiana non dà ragione che di un'associazione sola, cioè di quella che ha per fine il bene assoluto, il qual solo non è formato dal libero giudizio della volontà, dall'opinione. »

Quest'accusa ha buon'apparenza di verità, ma ella cade tostochè si conosca a pieno la cristiana teoria.

Il *bene assoluto* che il cristianesimo addita agli uomini, appaga in sommo grado per sè stesso tutti i desideri della *persona* e della *natura umana*. Ma questo sommo bene non impedisce che vi sieno poi de'beni minori, i quali sono realmente confacevoli all'umana natura. Non nega il cristianesimo che questi sieno *beni* e *piaceri*; nega solamente che in essi consista di necessità l' *appagamento*. Che se a que'beni e piaceri non disordinati, ma confacevoli alle esigenze naturali dell'uomo, si aggiunge il giudizio libero e spontaneo onde l'uomo chiama sè stesso appagato, egli è certo che ne nasce uno stato di contentezza. Questi stati di contentezza possono variare di fazione e di pregio; ma egli è certo che ognuno di tali stati, fondati nella copia de'beni naturali scevri da disordine, è infinitamente lontano da quell'appagamento che produce il sommo bene, nel possesso del quale il cristianesimo ripone la piena beatitudine. Rimane solamente a cercarsi: « quando, a quali condizioni il giudizio, col quale l'uomo chiama sè stesso appagato, possa esser vero, spontaneo, non mendace e forzato. » Si risponde che un tal giudizio, non può aver luogo se non a condizione, che l'uomo sia consapevole della propria innocenza. All'incontro se l'uomo prova il rimorso della colpa, egli potrà ben dire colle labbra, e potrà cercare di persuadere a sè stesso di esser felice; ma non dirà che una menzogna, mentirà agli altri colla lingua, mentirà a sè stesso col proprio cuore. Ecco la condizione che pone la dottrina del cristianesimo, non meno che la filosofia, a quell' appagamento. I beni adunque che sono confacevoli alla natura umana, quando in essi non entri alcun disordine, possono costituire la materia de'*naturali appagamenti*, a condizione che l'animo non sia rimorso da colpa, la quale impedisce ogni vera contentezza. Indi è che nella cristiana teoria si fa luogo a tutte le oneste società, riconoscendosi per reali alcuni beni limitati diversi dall'assoluto sebbene a loro soli si neghi il potere di produrre l'appagamento dell'uomo.

Ritornando ora a ciò che dicevamo, l'appagamento è dunque il fine comune di tutte le società, richiesto dalla natura generale dell'associamento; e i beni particolari, che debbono formare la materia dell'appagamento, costituiscono lo scopo delle società singole.

(1) Noi ci riserbiamo nel libro seguente di ricercare « in qual maniera l'opinione eserciti sulle cose questa sua singolare potenza. » La questione è importante non meno per la psicologia, che per la morale e per la politica.

Il fine comune a tutte le società può anco chiamarsi *fine rimoto*; il fine proprio all'incontro può chiamarsi *fine prossimo* della società.

Si concluda: ogni società ha necessariamente due fini; l'uno rimoto, comune a tutte le umane associazioni, ed è il vero bene umano, l'appagamento dell'animo; l'altro prossimo, proprio della società particolare, costituito da que'beni e piaceri che prestano materia al giudizio interiore e spontaneo, che produce e mette in essere l'umano appagamento.

CAPITOLO VI.

CONTINUAZIONE. — IL FINE RIMOTO È INTERNO; IL FINE PROSSIMO PUÒ ESSERE IN PARTE ESTERNO.

Se noi seguitiamo a considerare le qualità psicologiche del *fine rimoto* e del *fine prossimo* delle società, potremo fare le osservazioni seguenti.

Il *fine rimoto* consistendo nell'appagamento dell'animo, è sempre individuale: egli è chiaro che ha la sua sede in ciascun individuo componente la società. Ella è conseguenza di ciò che noi abbiamo già osservato, che gl' individui sono necessariamente il fine delle società, e che queste non sono e non possono essere altro che de' metodi o sia dei sistemi. dei mezzi tendenti ad accrescere la felicità individuale.

Vedesi parimente, che il fine rimoto è cosa *invisibile*, non uscendo dall'animo di chi lo gode: egli è al tutto soggettivo.

Quanto al fine prossimo, dicemmo che egli si compone di piaceri e di beni.

In quanto si compone di *piaceri*, può dirsi quello stesso che abbiam detto del fine rimoto: è individuale e invisibile, cioè racchiuso nel soggetto che gode i piaceri.

In quanto poi si compone di *beni*, questi possono essere *esterni*: il fine prossimo adunque in quanto ha per sua materia i beni esterni e materiali, è pur egli esterno ed appartiene a quella che abbiamo chiamata società *visibile ed esteriore*.

CAPITOLO VII.

CRITERIO POLITICO CAVATO DALLA RELAZIONE DE' DUE FINI DELLA SOCIETÀ.

Ora fra i due fini che si debbono distinguere in ogni società quale è il principale, il rimoto, o il prossimo? quale de' due dee servire all'altro? Il fine rimoto servirà egli al prossimo, ovvero il prossimo servirà al rimoto?

Quanto noi abbiamo detto rende facile il rispondere a queste dimande.

Il vero bene umano, il fine comune ed essenziale di qualsivoglia associazione, è sempre l'appagamento dell'animo: questo è vero fine. Il fine prossimo adunque della società, siccome la società stessa, non è che un *mezzo* ad ottenere il *fine rimoto*: non convien dunque sacrificare giammai il fine rimoto della società al suo fine prossimo; ma viceversa, deesi subordinare il fine prossimo e farlo servire a vantaggio del rimoto: giacchè il fine prossimo ha solamente tanto di valore, quanto ne trae dal servire e dal giovare che fa al rimoto, ultimo ed assoluto fine sociale.

E qui si ha un semplice, ma importantissimo criterio politico, cavato dal fine della società (1); il qual criterio dice così: « egli è uopo ordinare il *fine prossimo* della società, consistente nell'acquisto de'beni e piaceri speciali, al *fine rimoto* consistente nell'appagamento dell'animo de'sozi, e non dar mai a quello un prezzo incondizionato, ma relativo a questo. »

(1) Un altro è quello della sostanza e dell'accidente, che venne da noi esposto nel libro della *Sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*.

CAPITOLO VIII.

ERRORE DI QUELLI CHE TENDONO A MATERIALIZZARE LA SOCIETÀ.

Di che, quanto chiaro non si fa l'errore di que' governi, che non mirano se non a materializzare la società, e che ripongono ogni progresso sociale nel successivo accrescimento de' beni esterni?

Cotestoro si fermano colle loro considerazioni al fine prossimo della società, o più tosto ad una parte di esso, e non ispingono l'occhio al fine ultimo, dove solo consiste quel bene reale, al procacciamento del quale ogni società dee esser volta essenzialmente. Onde avviene, che mentre quelli credono di soddisfare al popolo con accrescergli la misura de' godimenti materiali, non fanno che renderlo più inquieto e scontento; giacchè non è punto in ragione dell'aumento dei materiali piaceri, che cresce l'appagamento dell'animo, nel quale l'uomo rinviene la quiete; anzi egli accade spesso il contrario.

Ciò che fanno cotesti uomini di stato, lo insegnano una gran parte di scrittori, i quali restringono la politica a ciò che risguarda l'esterno della società e la produzione dei beni materiali. Questa mancanza di filosofia, di quella filosofia che considera l'uomo *tutto intero*, le esigenze del suo cuore, i voti della sua natura, è una delle cagioni principali e più profonde de' mali che affliggono le presenti società civili. La cosa è venuta a tale, che il parlare de' bisogni reali di tutto l'uomo, e della sua piena soddisfazione, si considera da molti come argomento vecchio e triviale; e lo scrittore del giorno ha vergogna di trattarne, temente di sembrare a' suoi lettori non abbastanza progressivo. Peccato, che costui non s' accorga che il primo passo veramente progressivo che si farà dopo di lui lo dichiarerà un ignorante!

Un'altra ragione per la quale accade che si escludono dai trattati politici le dottrine filosofiche morali ed eudemonologiche, quali sono quelle del fine comune delle società, si è il dovere, che molti scrittori si fanno, di seguire de' metodi astratti, per gli quali avviene che rimanga diviso in tali trattazioni ciò che dovrebbe stare strettamente unito. Mi spiegherò con un esempio. Raccogliendosi una società per un fine determinato, poniamo d' una speculazione commerciale; egli è chiaro, che il guadagno che s' intende fare da' sozî mediante la loro associazione, è l'oggetto o sia il fine immediato di essa associazione. In tale società il fine rimoto cioè l' appagamento dell' animo rimane al tutto fuori della società, è rimesso alla prudenza ed alla moralità dei singoli sozî, i quali sono solleciti del detto appagamento non come sozî, ma come uomini: in una parola, il fine rimoto in questo caso può dirsi al tutto extra-sociale. Se dunque l' amministratore d' una tale società dicesse: « Ella è mia incumbenza di adoperarmi acciocchè la società commerciale affidatami ottenga il maggior guadagno possibile, che è lo scopo della medesima: non ispetta poi a me il procacciare che di questo guadagno ne avvenga soddisfazione e felicità agli associati; » questo discorso sarebbe retto, e non si potrebbe censurare. Ma la cosa non va così colla società civile, siccome nè pure colla domestica. Queste società hanno una cotale universalità nel loro fine: non sono mica limitate per loro natura a procacciare a' membri che le compongono certi beni determinati, ma più tosto sono istituite a procacciare a' loro membri tutti indistintamente quei beni che loro è possibile di procacciare, mediante però l'uso de' soli mezzi che sono lor proprî e di loro giurisdizione. Avendo dunque queste società una estensione *indeterminata* nel loro fine, e potendo, *co' mezzi che loro appartengono*, influire assai sia nel procacciare agli uomini l' appagamento e la contentezza dell' animo, sia nell' indurre in essi l' inquietezza e lo scontento; egli è manifesto che in tali ampie società viene compreso il fine rimoto, cioè l' umano appagamento, e che l' amministratore di esse dee spingere fino ad esso il suo sguardo filantropico. All'incontro gli scrittori di cui parliamo, in vece di considerare la società civile in questa sua ampiezza, si for-

mano alla prosperità esterna e materiale, che considerano come il solo fine di essa società; quasi ella fosse una società limitata di commercio od altra simigliante, con un fine esclusivo e *determinato*; e pretendono in consegnenza, che tutto ciò che conduce alla contentezza degli animi debba esser l'opera degl' individni soli, un' opera aliena dalla società, un fine extra sociale (1).

CAPITOLO IX.

DEL FINE PROSSIMO DETERMINATO, E DEL FINE PROSSIMO INDETERMINATO DELLE SOCIETÀ.

Da quanto abbiam detto si scorge, che v'hanno delle società nelle quali il fine prossimo è al tutto *determinato*. In tal caso si avvera, che il fine rimoto (l'appagamento) riman fuori delle società, e non può essere l'opera nè in tutto nè in parte dell'amministrazione sociale, ma solamente l'opera privata degl' individui non come sozi ma come uomini.

Ma si scorge ancora, che v' hanno delle società nelle quali il fine prossimo rimane *indeterminato*, quasi nniversale, di maniera che egli abbraccia ogni bene umano in quanto può essere ottenuto coi mezzi sociali. Tali sono la società *domestica*, e la *civile*. In queste società il fine rimoto non è solo fuori, ma ben anco dentro la società: l'amministrazione sociale dee tener sempre ad esso fissi gli sguardi, affine di non nuocere ad esso colle disposizioni che ella va prendendo, e anzi d'influire più che può al suo conseguimento.

CAPITOLO X.

DEI DOVERI DEL GOVERNO SOCIALE.

Di qui si deducono facilmente i principali e supremi doveri del governo civile, uscenti dalla natura stessa della società che egli dirige; i quali si possono ridurre ai tre seguenti:

1°. Di non mettere agl'individui che compongono la società alcun ostacolo, pel quale essi sieno impediti o impacciati nel conseguimento del *vero bene umano*, ultimo ed essenzial fine non meno dell'individuo che della società;

2°. Di togliere, per quanto sta in suo potere, tutti gli ostacoli che impacciano gl' individui nel conseguimento del detto bene; e segnatamente di difendere il diritto di ciascuno contro la usurpazione o la soperchieria degli altri;

3°. Di cooperare anco positivamente, ma solo co' mezzi propri del sociale gover-

(1) Alcuni restrinsero il fine delle società civili alla sola *sicurezza* de' diritti; altri l'estesero all'acquisto della *prosperità esterna*. Heeren scrisse che « la sicurezza delle proprietà costituisce il « primo e forse il solo scopo della civile associazione » (*Sull'origine, lo sviluppamento e l'influenza delle teorie politiche nell' Europa moderna*, di A. H. L. Heeren, prof. di storia a Gottinga). Costoro restrinsero soverchiamente il fine della civile società. Questo fine è *indeterminato*; e finora venne determinato solo in pratica dalle leggi e dai costumi, venne determinato in diverso modo nelle diverse nazioni, e ne' diversi periodi della loro vita. Egli è certo che verrà un tempo nel quale ciò che finora fu determinato tacitamente col fatto, verrà determinato espressamente colla volontà degl' interessati; e secondo gl' interessi o i bisogni di questi, si allargherà e si restringerà il fine della civile associazione, e le incumbenze affidate a'suoi governi. Tuttavia, per quantunque si diminuiscano queste incumbenze, per quantunque si determini in iscritto ciò che si vuole ottenere dal civile associamento; egli rimarrà sempre fermo, che gl'individui conviventi, dal momento che si associano civilmente, hanno un mezzo inesausto di beni in questa loro associazione; e che questa perciò ha per lo meno in potenza uno scopo ampissimo e quasi illimitato. Gli errori più comuni ne' pubblicisti moderni consistono nel *restringere di soverchio lo scopo* della civile società, e nell'*allargare di soverchio la sfera de' mezzi* de' quali ella può far uso.

no, a far sì che gl'individui sieno avviati e mossi dirittamente all'acquisto di esso bene indicato.

Non esiste nella società civile, nè nel suo governo, alcuna potestà di operare contro alcuno de'tre noverati doveri morali, da'quali discendono tutte l' altre obbligazioni più speciali delle sociali amministrazioni.

CAPITOLO XI.

DEI DIRITTI DELL'UOMO.

Dal non esistere poi nel governo sociale alcun potere legittimo d'impedire agl'individui componenti la società il conseguimento del vero bene umano, quale noi l'abbiamo descritto ed analizzato, conseguita, che gli uomini associandosi non alienano, nè hanno giammai alienato, nè possono alienare il loro diritto di tendere ad un tal fine e che sarebbe del tutto assurdo il pensare ch'essi avessero posto in balìa di qualsivoglia governo la propria perfezione e la propria felicità: giacchè egli è moralmente e fisicamente impossibile, che l'uomo rinunzi al suo appagamento finale, e cesserebbe ogni ragione di sottomettersi ad un governo, quando questo non avesse per unico suo ufficio il difendere il diritto che ha ciascuno di sua natura alla propria felicità, e l'agevolargliene i mezzi.

Che poi questo diritto al proprio morale appagamento ed alla propria felicità, che ha ciascun uomo, sia per natura inalienabile, risulta dall'analisi che noi n'abbiamo data (1).

Quell' analisi ci fece conoscere chiaramente, che quello non è solamente il *primo de' diritti*, ma che è ben anco *il più generale de' doveri*; giacchè il bene che ne forma l'oggetto risulta dai due elementi della virtù e delle appendici eudemonologiche della virtù. Ora chi può rinunziare al suo dovere? Chi può dispensarsi dal praticare la virtù? Laonde il diritto che ha l'uomo al vero bene, non è dunque altro che « il diritto che ha di eseguire i proprî doveri morali, » alla quale esecuzione tengono poi dietro quelle appendici eudemonologiche che noi abbiamo accennate: un tal diritto è manifestamente inalienabile.

Dicemmo ch'egli è anco *supremo* fra tutti i diritti e generalissimo. La dimostrazione di ciò si può esporre così. Il concetto di diritto ad una cosa, o sopra una cosa, non può nascere in noi se non a condizione che noi facciamo qualche stima di essa cosa perocchè non avverrà mai che gli uomini si formino dei diritti relativamente a quelle cose che sono da nessun bene, e che nè per l'opinione nè per la realtà godono di alcuna stima. Ora tutto il prezzo che gli uomini danno alle cose, sia che loro il dieno per vero o per falso giudizio, non può venire altronde che dalla opinione che quelle cose influiscano a renderli più o meno appagati o felici. Di qui si scorge che, in ultima analisi, il *formale* di ogni special diritto riducesi finalmente al diritto che ogni uomo è conscio di avere al proprio appagamento ed alla propria felicità; e che perciò questo è il diritto più generale di tutti gli altri, quello che tutti gli altri in sè stesso virtualmente contiene e di sè stesso produce.

CAPITOLO XII.

DELLE COLLISIONI POSSIBILI FRA I DIRITTI DELL'UOMO.

Qui presentasi la questione: « se possa avvenir collisione fra il diritto egualmente supremo di due persone al proprio finale appagamento, e nel caso che ciò avvenga, quale delle due debba cedere. »

(1) Cap. II.

Se una così strana collisione avesse luogo, certamente nè l'una nè l'altra dovrebbe nè potrebbe cedere; mentre in sì fatto abbattimento di cose si tratterebbe di una cessione ripugnante alla natura ed intrinsecamente malvagia.

Ma un tal caso, che d'altro lato ripugnerebbe alla sapienza ed alla santità del Creatore, è per la stessa natura delle cose impossibile.

Notisi bene, che qui non parlasi di collisione fra i diritti che più uomini aver potessero ai *mezzi* della felicità, ma fra i diritti alla felicità stessa. Ora la felicità di cui parliamo, posta in un uomo, non impedisce nè può impedire mai la felicità degli altri uomini, e però il possesso della felicità, benchè comune a tutti, non si diminuisce a veruno.

Rispetto poi ai mezzi, convien distinguersi quelli che sono assolutamente necessarî, da quelli che sono soltanto utili e disponenti alla felicità umana.

Quanto ai primi, non ve n'ha alcuno, che posseduto da un uomo, non possa essere insieme posseduto da tutti gli altri; mentre quest'opera della umana soddisfazione e felicità si compie nel segreto dell'animo, dove sta il valore morale dell'uomo, e la dolcezza del virtuoso appagamento: tutte le esterne e limitate cose all'incontro, che ammettono un possesso esclusivo, possono bensì aiutare in qualche modo la produzione della virtù interiore, rimuovendone gli ostacoli, e dell'interiore soddisfazione; ma non le sono giammai di assoluta necessità; di maniera che quella s'esercita o questa si gode, almeno posto il Cristianesimo, sì nel cieco fondo di un putrido carcere, come in sulla sfolgorante altezza di un solio reale, per quella mirabile potenza della libera azione, per la quale il cristiano, che a niuna cosa fu fatto suddito, si affigge alle cose immutabili, e di esse si bea.

Nondimeno dicevam pure, che vi hanno de'mezzi, i quali, ancorchè non siano di *assoluta necessità* alla perfezione ed alla virtuosa contentezza dell'animo umano, tuttavia dispongono l'uomo all'acquisto di questo suo bene, rimuovendo almeno quegli ostacoli che glien'attraversano la via. Nel Diritto filosofico dunque convien proporre anche questa gravissima questione: « fino a qual segno gl'individui componenti la società civile ritengano il diritto ai mezzi influenti alla loro perfezione morale e felicità, e fino a che limite il governo possa disporre di questi mezzi. »

Questa questione importante ha due parti; la prima cerca « qual sia il limite che ha l'individuo nel suo diritto ai mezzi che possono influire alla sua felicità; » la seconda cerca « qual sia il limite che ha l'autorità governativa nel disporre dei detti mezzi influenti alla felicità de'sozî. »

In quanto alla prima questione si risponde che « il limite che l'individuo non può trapassare nell'uso de'mezzi che influiscono, o ch'egli crede influenti alla sua felicità, è principalmente posto dal diritto di *proprietà*; dovendo ciascuno restringersi a far uso solamente delle cose sue proprie; e delle sue azioni libere, a fine di ottenere la propria felicità. » Ove si volesse presentare questo limite sotto un aspetto più generale, potrebbe dirsi, che « il limite del diritto che un uomo ha di usare de'mezzi alla propria felicità, viene determinato da un ugual diritto che hanno tutti gli altri; » non dovendo il diritto di ciascuno impedire la coesistenza dello stesso diritto in tutti: sicchè (presa la cosa assai in generale) questo limite si fonda nella reciprocità, tutti debbono limitarsi; ma se questo dovere che prescrive la detta limitazione fosse trasgredito pressochè da tutti, cesserebbe dall'esser dovere per quel solo o per que'pochi che sarebbero disposti a metterlo fedelmente in pratica.

In quanto poi alla seconda questione, la risposta alla medesima si dee dedurre dai tre supremi doveri morali ai quali abbiamo detto esser tenuto ogni sociale governo (1).

Il primo di questi tre grandi doveri de'sociali governi da noi accennati è negativo,

(1) Cap. X.

cioè « è quello di non mettere ai membri della società alcun ostacolo al conseguimento della propria virtù e del proprio morale appagamento. »

Secondo questo primo dovere risulta, che « illecite ed ingiuste sono tutte quelle disposizioni le quali restringono l' uso del diritto che hanno tutti gli uomini di usare i migliori e più perfetti mezzi al conseguimento della propria virtù e del proprio morale appagamento. »

Conviene che qui ogni sociale amministrazione attentamente rifletta, che la felicità individuale non è già propriamente l'opera sua, ma ella è, e non può esser altro che l'opera degli stessi individui (1). Il governo non può che proteggerla questa grand'opera ; egli può e dee difendere quel libero travaglio che ciascun membro della società pone continuamente per riuscire a un tanto fine; può anco e dee rimuovere alcuni ostacoli, e somministrare alcuni pochi aiuti ad essi individui. Ma dopo di ciò, il governo non può nulla affatto di più. La sua azione dunque dee principalmente esser negativa : il suo contegno verso i sozi dee essere oltremodo cauto e riserbato, più vigilante che direttamente attivo : conviene che egli sappia temere e diffidare di sè medesimo, non forse le sue disposizioni mettano degl' impacci all'opera della propria felicità a cui gl'individui travagliano nella loro vita privata od anco oscura; non forse leghino loro le braccia e i piedi, sicchè essi si ritardino ed illanguidiscano in quella fatica, alla quale son chiamati dalla natura, dalla ragione, e dall'essere supremo.

E qui si consideri, che anco que'mezzi al morale appagamento che guardati speculativamente non sono assolutamente necessari, possono esser ***necessari relativamente.***

Conciossiachè, sebbene la forza della libertà umana, considerata in sè stessa e in generale, sembri di natura sua maggiore di qualsivoglia tentazione contro alla virtù ; tuttavia, considerata nel fatto de'singoli uomini, la cosa non è così ; ma la libertà di ciascuno è più o meno limitata, più o men debole (2). Egli è per questo appunto, che nel gran Codice comune a tutte le incivilite nazioni, voglio dire nel Vangelo, sta scritto, che « colui al quale è di scandalo il proprio occhio, lo si cavi e il getti via, e che colui al quale è di scandalo il proprio piede, lo si tagli a dirittura (3) : » essendo da preferirsi l'uomo senza occhio e senza piede, ma virtuoso e felice, all'uomo vizioso ed infelice fornito di occhi e di piedi. Queste generose parole dell'autore del Vangelo, dove il vero bene umano è anteposto ad ogni altro bene, suppongono la limitazione dell'umana libertà; suppongono che quella non possa arrivar sempre a far sì che l'occhio, od il piede, od altro bene , prezioso pure quanto si voglia, non gli rechi scandalo e impedimento al suo fine. Laonde, attesa questa limitazione della libera attività, diviene necessario all'uomo quel mezzo (cioè il privarsi di questi oggetti relativamente a lui dannosi, eziandiochè buoni in sè medesimi) che considerato teoricamente ed assolutamente non è punto necessario al supremo fine dell'individuo.

Il pubblicista adunque che toglie a prescrivere i giusti limiti della potestà governativa e a fissare i doveri morali a cui ella è tenuta , non dee restringersi a considerare teoricamente la ***necessità assoluta*** de'mezzi conducenti alla perfezione umana: perocchè nella teoria egli è certo che nessun mezzo esterno si trova assolutamente necessario;di che facilmente egli trarrebbe la falsa conseguenza , che dunque cotali mezzi non formino la materia di dritti inalienabili da parte degl'individui, e che però tutti que' mezzi entrino ugualmente nella sfera del potere governativo, attalchè il governo possa disporne a suo senno. Certo, egli è in un modo così teoretico e così astratto, che fin qui si considera-

(1) Questo viene come conseguenza dal principio, che « la felicità dipende, come da un elemento essenziale, dal libero giudizio che ciascuno pronuncia sul proprio stato eudemonologico. »

(2) Intorno alle varie limitazioni dell'umana libertà ne'vari individui, noi abbiamo lungamente trattato nell'*Antropologia* L. III, Sez. II.—Ciascuno potrà conoscere da quanto qui noi osserviamo, quanto sia necessaria una tale dottrina dell'umana libertà a chi toglie a stabilire un *diritto pubblico* che riesca veramente pratico e completo.

(3) Matth. XVIII.

rono da' pubblicisti i mezzi necessarî alla virtù ed alla perfezione individuale; e fu da tali imperfette considerazioni, che si dedussero molti pretesi poteri e diritti delle sociali amministrazioni. All'incontro egli è di somma importanza il considerare colla maggior attenzione la *necessità relativa* dei detti mezzi, necessità che non si rileva con delle mere speculazioni ideali, ma anzi collo studio dei fatti, coll'osservazione assidua sui diversi stati e condizioni della *libertà individuale* più o meno circoscritta nei varî individui.

Intanto egli è manifesto, che quei mezzi che hanno una *necessità relativa* per la perfezione morale d'un individuo, costituiscono per esso un *diritto* altrettanto *inalienabile*, quant' è lo stesso diritto che egli ha a poter essere virtuoso e felice.

Di che procede una limitazione al potere del sociale governo, che in parte spiega e determina meglio quella che precedentemente noi abbiamo indicata, ed è la seguente:

« Il potere del sociale governo dee operare in modo che le sue disposizioni non impediscano *nessun individuo* dall'usare quei mezzi che sono, relativamente a lui, necessarî all'acquisto del proprio morale appagamento. »

Il qual limite, benchè verissimo ed evidente, quanto d'altra parte non è egli delicato! quanto non è facile a trapassarsi!

Il governo di una società qualsivoglia procede con disposizioni generali, nè esso può fare il più delle volte altramente. — Ma appunto per questo ell'è cosa facile il prendersi errore. Conciossiachè, in formando una legge o disposizione generale, si suol credere esser sufficiente il considerare gli effetti di essa in generale, senza discendere colla riflessione alle anomalie de' particolari individui: quella legge che si pensa di fare, e la natura umana a cui ella si riferisce, non si riguarda mai altro che in astratto. E pure ciò non basta. L'umana natura, che contemplata in astratto è una sola, considerata negl'individui si varia d'innumerevoli accidenti: e tali accidenti contengono ben sovente il fondamento di altrettanti veri diritti naturali che hanno quegl'individui. Se dunque la sapienza e la giustizia del governatore o del legislatore non ha preveduto gli attentati che la sua legge o la sua disposizione può fare contro i diritti degl'individui, de' quali parliamo; que' diritti si rimangono ingiustamente sacrificati sotto l'inesorabile generalità della legge (1), che venne formata da chi non pose attenzione a quegl' importantissimi accidenti dell'umana natura, e ai diritti inviolabili che ne procedono.

Noi abbiamo già veduto che l'appagamento non si crea nell'uomo come volevano gli Stoici, da un mero atto della libertà, ma dimanda oltracciò qualche bene reale dato all'uomo indipendentemente al tutto dal suo libero potere (2). All'incontro le dottrine che invalsero nel diritto pubblico suppongono il principio stoico. Per quantunque l'ammissione di questo principio formi la più strana contraddizione con altre dottrine professate dagli stessi autori di jus pubblico; tuttavia quelli come dicevo, sembrano del tutto seguaci della sentenza stoica circa l'appagamento, quando vengono a determinare i poteri dei governi. Perocchè essi astraggono al tutto dalla considerazione; che alcuni mezzi di appagamento possano avere una necessità relativa a certi individui: e per l'opposto suppongono che i detti mezzi sieno tutti indifferenti, e non punto necessarî; perciò non mai atti a costituire de' titoli di diritti inalienabili per risguardo agl' individui: il che sarebbe vero, se l'appagamento dell'uomo dipendesse unicamente da un suo libero atto. Di qui è, che tutti que' mezzi rimangono in balìa del governo; onde questo, disponendo di essi con prescrizioni incaute, viene bene spesso a violare il diritto che ciascun uomo ha al proprio appagamento, ed ai mezzi assolutamente o relativamente necessarî a conseguirlo.

Ma che diremo di quei mezzi di virtù e di appagamento individuale, i quali, sebbe-

(1) Si distingua la *uguaglianza* della legge, dalla *generalità* in cui ella viene concepita: quella è una dote di cui la legge dee esser fornita per esser giusta, questa è un difetto che spesso la rende ingiusta.

(2) Cap. IV.

ne non sieno nè assolutamente nè relativamente necessarî, tuttavia sono o assolutamente o relativamente *utili* al detto fine? Non formeranno essi altrettanti diritti naturali de'membri della società?

Già noi abbiamo risposto anche a questa questione, dal momento che abbiamo dichiarate « illecite e ingiuste quelle disposizioni che restringono l'uso del diritto che hanno tutti gli uomini di usare i migliori e più perfetti mezzi al conseguimento della virtù e del proprio morale appagamento » (1).

Ma questa soluzione, da noi data preventivamente alla questione, merita di esser qui alquanto chiarita.

Noi non abbiamo voluto dire che l'individuo abbia diritto ad ogni mezzo ch'egli creda o che dichiari fornito dell'accennata attitudine; perocchè questo sarebbe un distruggere o rendere impossibile la sociale amministrazione. Noi non parliamo dunque che de'mezzi realmente migliori e più perfetti. Laonde se tali non sono in verità i mezzi di cui si tratta, il nostro principio non si può loro applicare.

Vero è, che qui facilmente può intervenire una collisione fra il giudizio che porta o almeno che mostra di portare l'individuo, e il giudizio che porta o che mostra di portare il governo sull'idoneità dei detti mezzi. Ma di tali collisioni di giudizio, spesso inevitabili, e che costituiscono, quasi direbbesi, un caso di guerra fra l'amministraziono e il sozio particolare, noi ci riserbiamo a parlare più sotto; dove accenneremo le vie da tenersi se non per evitarle del tutto, almeno per diminuire il più che si possa le conseguenze funeste di tali noiose dissensioni.

Oltre di ciò, affermando noi che l'amministrazione « non può lecitamente nè giustamente restringere l' uso del diritto che hanno gl' individui di usare i mezzi migliori al conseguimento della virtù e del proprio morale appagamento, » noi intendiamo dire solamente che al governo sia illecito di far ciò senza che ve n' abbia una necessità morale, qual sarebbe quella che a lui risulta dall' obbligazione, che pure ha il governo, di difendere un egual diritto a tutti gl' individui, impedendo che un individuo particolare usi del suo diritto in modo, da mettere ostacolo agli altri individui di usarne ugualmente. Già l' abbiam detto, che ogni individuo nell'uso di tali mezzi è limitato dai doveri morali del rispetto della proprietà altrui e della reciprocità (2). Di tutti questi limiti è natural giudice e difensore il governo; ciò che forma il secondo de' principali suoi morali doveri verso i membri della società che dirige (3), e però essi costituiscono una sfera di potere non ristretta. Nè le disposizioni che il governo fa entro questa sfera, coartano punto l' uso del diritto individuale di cui parliamo; anzi veramente lo rallargano togliendone gl' impedimenti che si porrebbero gl' individui l' uno all' altro coll' abuso de' proprî diritti, e proteggendone e difendendone a ciascuno quella parte che gli appartiene, giacchè niuno, per dirlo di nuovo, ha diritto di abusare del proprio diritto.

Riman dunque, che l'uso del diritto che hanno gl' individui di usare i mezzi migliori alla virtù e al proprio morale appagamento, non possa essere ristretto dal governo a nessuno, se non a chi abusa del medesimo uscendo da'suoi confini a pregiudizio del diritto altrui.

Dal diritto poi che ha ciascuno di far uso de' migliori mezzi al proprio morale appagamento, siccome da un diritto assai generale, si deducono non pochi diritti speciali che ciascun uomo ha per natura, e che debbono rispettarsi da ogni savio e giusto governo: de'quali io però non accennerò che un solo, non essendo scopo del presente scritto l'esporre un diritto pubblico, ma l'accennarne quelle parti che vengono necessarie a far bene intendere la natura della società e l'importante dottrina del suo fine.

(1) Cap. X.
(2) Cap. XII.
(3) Cap. X.

Questo diritto, che dee rimanere intatto ad ogni membro della società, si è quello di « scegliere quel tenore di vita che egli giudica più confacente all'ottenimento del bene morale, che è la virtù più perfetta e l'appagamento morale dell'animo. »

L'uso di un diritto sì importante non può esser ristretto in modo alcuno ad arbitrio del governo: può solo ricevere delle limitazioni morali, cioè provenienti da de' precisi doveri. Laonde il tenore della vita, che ciascuno ha diritto di eleggersi, 1°. dee esser per ogni sua parte lecito, 2°. non dee offendere le obbligazioni positive già contratte, 3°, e fra queste obbligazioni non dee per modo alcuno offendere l'obbligazione della messa sociale, sia questa messa parte dell'opera personale, o de'beni esterni. Il governo può e dee vegliare acciocchè tutte queste limitazioni del nominato diritto individuale siano diligentemente osservate.

CAPITOLO XIII.

ESEMPIO DI VIOLAZIONE DEI DIRITTI DELL'UOMO.

Un esempio di solenne violazione di quest'ultimo diritto individuale ed extra-sociale, fu la violenta abolizione che fu fatta nei tempi moderni degli ordini religiosi; colla quale venne di fatto impedito agl'individui l'uso del più prezioso e del più sacro fra i loro diritti, quello di scegliersi un tenore di vita in sè stesso innocuo e da essi riputato il più confacente all'acquisto della virtù e del morale loro appagamento.

Il pretesto di una tale disposizione si fu, che quegli uomini che si ritiravano dalla moltitudine per aver agio a dedicarsi alla contemplazione delle cose celesti erano inutili alla società.

Io sono ben lungi dall'accordare che questi uomini che si separavano (non però mai del tutto) dal consorzio de'loro simili fossero inutili all'umana società. I loro benefici, di cui non fecero mai pompa, sono resi oggimai notori, e di tanta luce risplendono, che ne rimangono penetrati fin gli occhi di quelli che chiudono le palpebre per non riceverne i raggi. Ma io non voglio servirmi di questo argomento, e voglio più tosto supporre che fosse ben provato, che i regolari fossero uomini i quali non si adoperassero punto direttamente e positivamente al bene della società: voglio dimandare, se, anco fatta questa supposizione, l'amministrazione della società civile aveva un legittimo potere di abolire quel genere di vita, e di scacciare da'loro pacifici asili quegli uomini più tosto celesti che terreni.

Primieramente, io non nego già al governo la potestà di punire i delitti. Se dunque alcuno di quelli che professavano un tenore di vita consacrata alla religione, avessero commesso dei delitti, avessero violato i diritti altrui; non era punto contrario al diritto inalienabile, ch'essi avevano come uomini di seguire il tenore di vita che loro pareva migliore e che tale è dichiarato dalla competente autorità della Chiesa, se i rei fra essi fossero stati giudicati e condannati da'tribunali. Ma questo non ha luogo parlando dell'intero corpo de'regolari; nè si disse, nè si potè dire mai, che quel loro tenore di vita conducesse alla violenza, al ladroneccio, o alla violazione de'diritti altrui, Il loro tenore di vita era dunque innocente per sè stesso, ed inoffensivo rispetto a tutti gli altri membri della società.

In secondo luogo, nè pure si potè mai dire nè provare, che i beni temporali che possedevano fossero da loro indebitamente acquistati e posseduti. Sugli stessi titoli di usucapione, di donazione, di eredità, di compra e vendita ed altri tali, sui quali si regge la proprietà degli altri uomini, si reggeva pure la proprietà de'beni posseduti da'regolari. I titoli di acquisto erano quelli nè più nè meno, che stabilisce la legge naturale e civile della proprietà. Lo spogliarli adunque di quanto possedevano non potè essere che una vera infrazione di quel diritto di proprietà, che il governo è prima di tutto istituito per difendere e per mantenere senza eccezione di sorta alcuna, per l'uguaglianza

sociale che hanno tutti i membri della società davanti alla legge. Abbiamo già veduto, che il rispetto alla proprietà non solo limita il governo nelle sue disposizioni, ma fin anco limita gl' individui nell' uso del loro diritto extra-sociale di usare de' mezzi migliori che conducono al loro fine (1).

Non esisteva dunque niuna legale ragione, per la quale il governo secolare fosse autorizzato o a distruggere ed impedire agl' individui quel tenore di vita, che non faceva ingiuria a nessun altro, e che tendeva alla morale perfezione; ovvero a spogliare quegli uomini delle proprietà, che avevano acquistato e possedevano per gli stessi titoli, per gli quali posseggono tutti gli altri membri del corpo sociale. Lungi dall' applicare a cittadini che professavano vita religiosa il principio della « uguaglianza politica in faccia alla legge, » furono anzi i soli che si esclusero dal favore delle leggi, o si considerarono come estranei alla società, o per meglio dire si spogliarono non solo de' diritti civili, ma fino de' diritti che avevano come uomini: giacchè ogni uomo ha diritto di non essere violentato nel suo modo di vivere, o di non essere derubato.

Ma di nuovo, qual fu dunque il pretesto che si usò per coprire di un' apparenza di giustizia una cotale violazione dei diritti dell' uomo e del cittadino?

Si disse, per ripeterlo, che quegli uomini che facevano vita religiosa (il che è quanto dire che non professavano se non di amare con perfezione Iddio e il prossimo, e che non vivevano se non per beneficare i loro simili, talor anco co' sacrifici i più eroici, i più ripugnanti alla natura) erano *inutili alla società*.

Qui si scorge il gran principio di quella politica che nacque da una filosofia materiale e del tutto immorale. Questa politica distrusse l' antico principio, che « il governo non può fare nulla di ciò che è contrario alla giustizia; » e ad un sì alto e liberale principio, il quale di sua natura impedisce ogni arbitrio governativo, sostituì questo nuovo, che è la formola di un dispotismo estremo, quale fino a' nostri giorni fu inaudito sopra la terra: « il governo può far tutto quello che crede utile alla società, e quello che fa per questo fine, qualunque cosa egli sia, è giusto appunto perchè è utile (2). » All' antica politica dunque della *giustizia* fu sostituita la politica nuova dell' utilità *pubblica* (3).

Egli è troppo chiaro, che se noi distruggiamo i fonti della giustizia e dei diritti che da essa provengono, ammessi da tutti i secoli e da tutte le nazioni fino a' nostri giorni, e non riconosciamo più per fonte di ciò che è giusto o di ciò che è retto se non la maggior utilità pubblica, noi diamo al governo un' autorità senza limiti di sorte;

(1) Cap. XII.

(2) Questa formola è l' espressione del dispotismo imperiale che tenne dietro alla rivoluzione di Francia. La stessa rivoluzione però, a malgrado delle sue dichiarazioni de' diritti dell' uomo, fu guidata nelle sue operazioni, e pretese giustificarsi de' suoi errori, con quel principio profondamente iniquo. La maggior parte, oso dire, di quelli che si gittarono nelle vie della rivoluzione, si diedero a credere che « la libertà individuale sarebbe salvata tosto che il governo fosse posto nelle mani del popolo. » Ma all' opposto non vi ha governo così assoluto e così tirannico come quello che è nelle mani del popolo, e anzi propriamente de' popolani. L' essere il governo non dispotico, ma moderato, non dipende dal trovarsi nelle mani di molti più tosto che in quelle di un solo, ma dipende dall' essere fondato su principi di giustizia e di virtù morale. Napoleone trovò il governo già onnipotente nelle mani della repubblica: egli lo mantenne tale, non lo formò: ed anzi egli è indubitato, che di molto lo mitigò. Tuttavia da quanto qui osserviamo non si passi all' eccesso di credere che il principio del dispotismo sia essenzialmente inerente alle costituzioni popolari. No, la democrazia della rivoluzione francese fu imbastardita dalle passioni e dall' empietà; niuna maraviglia adunque che il più mostruoso dispotismo si manifestasse al fianco della dichiarazione dei diritti dell' uomo. Ecco per l' opposto in qual maniera un rispettabile scrittore rende giustizia alla democrazia americana: « Fino al presente, « dice, non si trovò mai persona agli Stati-Uniti che osasse metter fuori questa massima: che tutto è « permesso nell' interesse della società. Massima empia, che sembra essere stata inventata in un se- « colo di libertà per legittimare tutti i tiranni avvenire. » Così A. Tocqueville, *De la démocratie en « Amérique*, T. II, c. IX.

(3) Noi abbiamo accennati i caratteri di queste due politiche, confrontando la condotta della santa sede con quella della corte napoleonica nell' operetta che abbiamo scritta intorno a Pio VII, e che si trova stampata nella raccolta di varie nostre prose, pubblicata a Lugano nel 1834.

noi cominciamo dallo stracciare la gran carta de' diritti dell' nomo, e non riconosciamo più nulla nell' nomo che rimanga libero e immnne dall' azione della pubblica autorità. La sola ntilità pnbblica è per sè nn' idea vaga e al tntto inetta a fissare il principio dell' antorità governativa, o di ciò che è ginsto. Se per ntilità pnbblica s' intende l' ntilità della maggioranza, in tal caso le minorità sono del tutto sacrificate, il debole è immolato in olocansto al più forte, come al dio Moloch, senza speranza di redenzione: l'effetto di nn tale stato di cose è la guerra di tutti contro di tutti. Se per utilità pnbblica s' intende l' ntilità di ciascnno, in tal caso si ristabilisce l' ngnaglianza di ciascuno innanzi la legge, ritorna con ciò stesso in campo la ginstizia, ritornano i diritti individuali, anteriori all' ntilità della maggioranza, e che debbono rispettarsi dal governo. Intesa l' ntilità pnbblica in qnesto senso, il governo non può più sacrificare i diritti individuali difendendosi con qnesto vano vocabolo di ntilità pubblica: perocchè i diritti individuali sono elementi intangibili ed inviolabili dell' ntilità pnbblica. Convien dunqne che ritorniamo a giudicare della ginstizia o dell' ingiustizia della disposizione colla qnale si vide ne' tempi nostri abolirsi gli ordini religiosi, a tenore delle antiche norme della giustizia, rendendosi al tntto inntile e vano il nome e il fantasma, che si mette in mezzo per confnndere le idee, della pubblica utilità. Il governo che nnoce al privato, nnoce essenzialmente al pnbblico; conciossiachè per pubblico, notisi bene, debbonsi intendere tutti i cittadini, e non i più, od i più potenti ed influenti: altramente il pnbblico è nn partito, e non è la società stessa.

Secondo le norme adnnqne dell'antica, o più tosto dell'immntabile giustizia, che cosa il governo civile potea pretendere da quegli nomini pacifici che si consacravano alle meditazioni delle cose celesti, agli studî della virtù, alle opere di ogni genere di beneficenza?

Egli poteva esigere, secondo le dette norme, che non facessero violenza a nessuno nè uccidendo nè percuotendo, che non rubassero, che non entrassero nella sfera degli altrni diritti. Ottimamente; tntto qnesto egli poteva pretendere da loro. Ma qneste ginste pretensioni del governo civile hanno un non so che di ridicolo, applicate agli uomini consacrati alla vita religiosa: perocchè ninno ha mai pensato, che tali nomini si rendessero colpevoli di tali infrazioni delle leggi natnrali e civili, o almeno non certo più che il resto dei cittadini. Or poteva forse il governo civile esigere da essi, oltre a tutto ciò, che essi si adoperassero più che non facevano in ainto de' loro simili, e che profondessero verso di questi nna maggiore beneficenza? Chi non sente l'assnrdità di una tale dimanda? Ammesso il principio inconcnsso, che « tutti i membri della società debbano essere nguali in faccia alla legge; » se al governo si dà la facoltà di prescrivere a certi uomini che debbano praticare una data misnra di beneficenza da lui stabilita; qnesta stessa potestà potrà il governo esercitarla verso ciascun altro cittadino, e però se n' avrà l'assurdo, non pensato mai forse fin ora da alcuno, che il governo abbia il diritto di fissare la misura nella qnale ciascun membro della società sia liberale e benefico verso gli altri!!

S' intende assai bene, che la carità e la beneficenza possa esser comandata da Dio agli nomini; ma che degli nomini possano esigere da altri uomini come loro diritto quanto è mera beneficenza, e che all'altrni beneficenza possano a lor piacimento dar legge, questo contraddice alla nozione propria de' doveri di umanità e di carità, e non pnr aprirebbe nn fonte copiosissimo di litigî e di discordie, ma accenderebbe delle gnerre atroci, che non potrebbero aver fine se non o colla distrazione del sistema, o con qnella dell' umanità. Ora se degl' individui non possono esigere da' loro uguali come un diritto di ginstizia qnello che appartiene alla beneficenza, certo che molto meno può far ciò il governo, il quale è istituito principalmente per difendere e mantenere i diritti di tntti gl' individni componenti la società. Se altri vnol strapparmi colla forza un beneficio, mi si usa ingiuria, il mio diritto è violato. Il governo dee dnnqne accorrere in mio soccorso contro i violenti che in tal modo mi assaliscono. Chi non vede

adunque, che il governo si mette alla testa degl'ingiusti e de'violenti, s'egli stesso mi obbliga colla forza a quello che dipende totalmente dalla mia volontà, dalla mia maggiore o minore inclinazione ad esser benefico? No in nessuna maniera, l'intera società civile non può tramutare in doveri di giustizia i naturali doveri di carità: nè pur tutti gli altri uomini insieme uniti possono da un uomo solo esigere per titolo di giustizia, quanto egli è pur obbligato (perocchè voglio concederlo obbligato) di dar loro per cordiale affetto: l'amore altramente non sarebbe amore; la beneficenza non sarebbe beneficenza.

La società dunque e coloro che la governano, possono imporre a tutti quelli che stanno ad essi ugualmente soggetti, che l'uno non noccia all'altro, che l'uno non invada i diritti che all'altro appartengono; ma essa ed essi non possono in verun modo costringere tali individui a cedere scambievolmente de'loro diritti, che è quanto dire, a farsi scambievolmente del bene, senza turbare il legittimo ordine e violare lo scopo dell'associazione. Sarebb'egli nè pure possibile? Si potrebbe ciò eseguire evitando tutte le inconseguenze? Mi si dica: se la società può costringere gli uguali cittadini che la formano ad esser scambievolmente benefici, qual modo si troverà di mettere i limiti di questa beneficenza? Se ella converte in un dovere di giustizia l'azione benefica, perchè non convertirà in altrettanti doveri di giustizia tutte le azioni benefiche possibili? E dato che arrivasse ad assegnare il quantitativo di beneficenza che ogni uomo fosse costretto di esercitare, come potrà poi ella rilevare se tal dovere da ogni uomo si adempie? Che pene sanciranno tali leggi di nuova stampa? Finalmente, potrà ella anco comandare a taluno la beneficenza prima verso gli altri che verso sè stesso? E se ciò non potrà chi assegnerà dunque il tempo, la diligenza, l'attenzione, la sostanza di che ciascheduno relativamente ha bisogno per la propria perfezione, e chi potrà sapere precisamente quanto di tutte queste cose possa a ciascun individuo avanzare in beneficio degli altri? Non alcun uomo, non alcuna società umana potrà dunque imporre agli uomini il dovere vago della beneficenza: questo, che non può essere intimato se non se al cuore, non può venire che da Dio: il modo e l'estensione ond'egli si deve eseguire, è necessario che venga anch'esso determinato nel fondo di ciascun cuore, dove quel dovere secretamente si promulga, e dove può trovarsi un tribunale competente a portarne giudizio.

Da qualunque lato si guardi l'esempio da noi addotto della infrazione solenne o pubblica de'diritti dell'uomo, ella apparisce oltremodo deforme e ributtante.

Abbiamo veduto, che il fine della società civile non può esser finalmente altro che l'appagamento dell'animo degl'individui che la compongono. Di qui discende la conseguenza, che volendo l'uomo di stato far le ragioni della felicità pubblica, cioè di tutta quella felicità che si trova realmente fra i governati, egli non dee ommettere di calcolare l'appagamento privato e individuale, ondechessia egli proceda. V'abbiano pur dunque degli uomini, i quali vivendo a sè stessi, contenti di quel che hanno, pongano i loro studî non, a dir vero, ne'commercî ed in altre tali industrie, volte a crescere il cumulo delle ricchezze materiali; ma in quelle opere, colle quali aggiungono ogni dì qualche cosa alla bontà morale del proprio cuore ed alla propria contentezza e felicità: perchè il governante non si compiacerà di costoro? Perchè non istimerà, mediante questa modesta virtù cresciuta la somma de' felici, cresciuto nella società l'umano ben essere? Forse i politici calcolatori non si credono tenuti di mettere in conto questi gradi di felicità, perchè tal felicità vien crescendo in segreto, perchè il pubblico non la vede, perchè sopra altri non si riflette. — Ma se questa felicità è segreta, è perciò meno vera? Quando si cesserà dunque di andar cercando la felicità, quasi direi colla lanterna pei fori, pe'teatri, alle banche mercantili, su'campi di battaglia insanguinati, più tosto che nel fondo dell'animo dell'uomo dove solo ella si ritrova? Ed il pubblico, che cosa è egli, dimanderò di nuovo, fuorchè un ammasso di particolari? Dunque se avvenisse che ciascun uomo nell'interiore dell'animo suo si sentisse immensamente felice, benchè

l'uno non sapesse dell'altro, non risulterebbe forse da tutti questi uomini un corpo di felici? Essendo incognita a ciascuno l'altrui felicità, quella dell'uno non si rifletterebbe, è vero, sugli altri; ma si dovrebbe perciò computarsi per nulla quella felicità? Pur via, riflettasi la felicità di alcuni nell'animo di altri: questi altri uomini, a cui giova la conoscenza dell'altrui felicità, non si computeranno essi per nulla nella misura della felicità pubblica, anche se l'aumento di felicità da essi ricevuto non tornasse a riflettere sopra altri ed altri uomini ancora? Ovvero si cerca forse un infinito seguito di riflessioni prima di mettere alla partita della pubblica felicità, la felicità di un cittadino? Ella è dunque manifestamente cieca e vana la sentenza di que' politici, i quali giudicano che sia cosa degna il rallegrarsi della felicità d'un uomo; ma solo allora quando essa può esser veduta e vagheggiata da altri uomini, e di essa stessa poi non si debba fare alcun conto. Se l'uomo di stato apprezza, dirò così, una felicità in potenza, cioè que' mezzi che possono produrre in altrui la felicità; molto più apprezzar gli conviene la stessa felicità in atto, cioè gli uomini che già si son resi felici.

Contraddice adunque direttamente al sublime fine della politica, lo scacciare dai loro ritiri uomini dati alle contemplazioni delle cose celesti, arrecando in mezzo il pretesto, che non influiscono alla pubblica felicità. Quand' anche non influissero, essi la formerebbero in sè stessi. L' assunto di formarla, è troppo maggiore di quello di esercitare su di essa una semplice influenza. — Si corruccia forse la società perchè in tutti questi individui ella ha già ottenuto a pieno il suo fine, e non le resta più da fare intorno ad essi altra cosa? — Quale illusione! gittare una felicità vera, raccogliendone una relativa! Non rassomigliano queste ragioni a quelle di un calcolatore, che tenesse esatto conto di tutte le frazioni, e negligesse in pari tempo tutti i numeri interi? — Laonde, quanto fu il numero di quegli uomini innocenti in faccia alle leggi, che, senza processo, vennero strappati da' loro asili, ne' quali coll' esercizio della virtù giungevano ad una vita contenta, moltiplicato questo numero per gli gradi della felicità di ciascuno; tanta è la somma di pubblico ben essere di cui fu spogliato, mediante una politica falsa, il genere umano. Se ciascun uomo tanto operasse, che sè stesso rendesse felice, non sarebbe dal mondo cacciata ogni miseria? Quando ciò faccia un cittadino, si può pretender da lui qualche cosa di più?

La violazione de' diritti dell' uomo nell'abolizione degli ordini religiosi apparisce vie più enorme dove si consideri, come il governo civile, che impedisce agli uomini di scegliere quel tenore di vita che ha per suo scopo di mantenere i costumi illibati e di praticare le opere virtuose, faccia un uso continuo di due misure diverse, applicando l' una agli uomini che si sforzano di conseguire la perfezione morale e con essa l'appagamento del proprio animo, scopo della società; l'altra a quelli che, senza aspirare a niente di moralmente elevato, vivono alle cose materiali, ed anco bene spesso rotti ad ogni vizio, e straziati da passioni che tolgono loro ogni appagamento. I primi vengono rimirati con occhio bieco, pien d' odio il più nero: i secondi si accarezzano, e si crederebbe d' usar loro un' ingiuria gravissima se si turbassero nella lor condotta di vita scostumata e scapestrata.

Da quanti marciscono nell'ozio e nelle dissoluzioni, non viene in mente a' governi di cui parliamo, di domandare che accorrano in sussidio de' loro simili e che si rendano veramente utili alla società: molto meno poi si toglie da ciò il pretesto di metter le mani ne' beni che posseggono e di cui abusano: purchè non commettano delitti contro le leggi, si lasciano in pace. I vizî di cui infettano la terra, non possono senza colpa di tirannia venire dalla sociale amministrazione impediti: il penetrare pur cogli sguardi entro la soglia della loro abitazione sarebbe un violare l' asilo del domestico santuario. E sia pure; ma perchè dunque non si applicano gli stessi principî a quegli uomini virtuosi, sobrii, pudici, che danno al mondo esempio delle più eccelse virtù? Perchè contro di questi soli la potestà governativa si crede illimitata? Perchè questi soli cittadini sono esclusi dal diritto comune di cui godono tutti gli altri? Per questi

soli non esistono le leggi, ma l' arbitrio? Perchè questi soli possono spogliarsi de' lor beni, strapparsi dalle loro celle, da' lor antri, dai grandi edifizî sorti in tutto il mondo in beneficio degli uomini per opera della immensa lor carità? Solo a questi si crede finalmente potersi interdire il diritto naturale, comune agli uomini tutti, di associarsi pel bene, di rendersi felici? Nè basta; all' ingiustizia si aggiunge l' oltraggio; perocchè a pretesto di tutto ciò che fa contro di essi un' abusata legalità, si adduce che sono inutili alla società! Intanto, quelli che dicono che i cittadini di cui parliamo sono inutili alla società, suppongono che la società sia da sè soli formata: essi mettono fuori della società quelli che vogliono spogliare, li mettono fuori dell' umanità, li cancellano dal novero de' viventi.

Dopo di ciò chi crederebbe, che degli uomini di legge fossero venuti in soccorso di una politica, che si trovava in un modo così aperto in opposizione coi diritti più elementari dell' umanità, e colle leggi naturali, e assottigliandosi componessero delle formole, compilassero ingegnosamente un nuovo *Instituta* ad uso della politica di cui parliamo?

Dissero da prima, che i religiosi sono de' funzionarî pubblici, su' quali il governo ha potestà.

Ma questo non prova che la crassa ignoranza di questi legali intorno alla natura dello stato religioso. Questo stato è essenzialmente individuale, secondo i principî della Chiesa: chi lo abbraccia non ha di mira che la propria perfezione morale, non pensa nè può pensare a diventare un funzionario pubblico. Se il focolare domestico è cosa privata, molto più ella è cosa privata la coscienza degl' individui; e lo stato religioso è un affare di coscienza; non è dunque un incarico sociale.

— Si ripete, che se il clero secolare appartiene a' funzionarî pubblici, ugualmente dee appartenere a' funzionarî pubblici anco il clero regolare. —

Nuova ignoranza e nuova confusione d' idee. In primo luogo, la vita religiosa non si dee confondere colla vita clericale; benchè questa talora sia unita a quella. I religiosi poi non furono aboliti come *cherici*, ma come *religiosi*. Adunque quando anco i sacerdoti fossero de' pubblici funzionari, questo non darebbe diritto al governo d' impedire e molto meno di distruggere le associazioni religiose, che costituiscono uno stato di vita privata, dove gl' individui vengono cercando quello a cui hanno un diritto inalienabile, la virtù e l' appagamento dell' animo.

In secondo luogo, si dee distinguere fra pubblici funzionarî e funzionarî del governo. Concedendo che i sacerdoti sieno de' pubblici funzionari, essi non sono e non possono essere che funzionarî della Chiesa. Qui si suol confondere la società civile colla società in genere, cioè colla società presa in astratto: questa sola contiene in sè, idealmente, ogni altra società speciale, ed anche la Chiesa. La società civile all' incontro è ella stessa una società speciale, come ho detto altre volte, che gli uomini stringonò fra di sè per la scambievole sicurezza de' loro diritti e per altri fini. La Chiesa all' incontro è una società istituita non dagli uomini, ma da Gesù Cristo. Tutte e due queste società hanno i loro funzionarî; ma i funzionarî della Chiesa non sono funzionarî della società civile nè i funzionarî della società civile sono funzionarî della Chiesa. Tanto è vero, che i funzionarî di una società possono esistere senza che esistano i funzionari dell' altra: i funzionarî della Chiesa esistono anco in un popolo che non è uscito ancora dallo stato di società domestica; e i funzionarî dell' associazione civile esistono là dove non è stato ancora annunziato il vangelo. Di più, il governo non forma, e non manda ai loro ministeri i sacerdoti, come farebbe se fossero suoi funzionarî: conviene, per dire il contrario, uscire dal sistema cattolico, dal sistema cristiano tutt' intero (1).

(1) Gl' individui che professano vita religiosa hanno rapporti diversi collo Stato e colla Chiesa. Lo Stato non può non considerarli come uomini, e come cittadini. Quanto alla potestà della Chiesa sui corpi religiosi convien distinguersi. Altro è lo *stato religioso* in generale, ed altro è lo stato religioso professato in *società determinate* con certi regolamenti loro propri. Lo stato religioso in generale

Il governo civile adunque non può considerare i sacerdoti, come tali (1), quali suoi funzionarî, ma quai cittadini e nulla più.

Si replica tuttavia: il governo civile dee prender cognizione delle associazioni religiose, dee riconoscerle; è dunque necessario un decreto del governo acciocchè tali associazioni esistano legalmente: il governo adunque è quegli che a tali associazioni dà l'esistenza legale: egli dunque può anco loro toglierla.

Lambiccate sottigliezze! Noi abbiamo dimostrato, che nella umanità a canto alla società civile rimane sempre un elemento extra-sociale che non viene assorbito dalla società civile. Questo elemento extra-sociale non ha bisogno della così detta ricognizione legale per esistere realmente; egli esiste per sè, e nessuno il può distruggere. Egli è dunque cosa diversa, che esista un elemento *senza legalità*, e che esista un elemento *contro la legalità*. L'elemento che esiste senza legalità, dee essere rispettato dalla legalità stessa ogni qualvolta questa s'abbatte, per così dire, sulla strada in esso. All'opposto l'elemento contrario alla legalità può esser da questa distrutto se ella s'incontra con esso. L'associazione religiosa è un elemento che può esistere nell'umanità senza bisogno di essere legalizzato. Se il governo prende cognizione di questo elemento, egli *deve* rispettarlo, perocchè sebbene è un elemento estraneo alla società civile a cui egli presiede, tuttavia non è un elemento opposto a questa società, anzi sommamente utile alla stessa. Il pretendere poi che non esista nella umanità se non quello che è legalizzato, è un principio che stabilisce il dispotismo più universale ed il più assoluto.

Non potendosi adunque andare innanzi per questa via, si tenta un altro passo. « Gl'istituti religiosi, si dice, furono istituiti pel bene pubblico. Quelli che hanno dato delle sostanze a questi istituti o per donazione o per eredità, ebbero in mira il bene pubblico. Il governo civile dee dunque vegliare acciocchè le intenzioni di questi uomini generosi non sieno frustrate. »

Anco qui conviene cominciare dal distinguere ciò che si confonde. Lo stato religioso nella sua origine e nella sua essenza è uno stato privato che l'individuo si elegge per la propria perfezione e per l'appagamento morale del proprio animo. Questo è ciò che è essenziale a tutti gli Ordini e Congregazioni religiose; e però, distruggendosi queste società, si offende sempre il diritto imperscrittibile che ha l'individuo ai mezzi migliori co'quali ottenere la propria perfezione e felicità.

Alcune di queste associazioni religiose assunsero poi diversi ministeri di carità verso il prossimo, come predicazione, scuole, spedali, prigioni, ec. Esse non presero ad esercitare queste opere come mercenarie; ma per pura e libera carità. I membri dunque di esse debbono esser considerati come persone benefiche e caritatevoli; nè il loro zelo dee far loro ottenere la strana classificazione colla quale si pretende di annoverarli fra i mercenarî. Alla carità poi nessuno può prescriver legge, nè determinar misura, come già abbiamo osservato: ella merita gratitudine: ecco il dovere dei cittadini verso alle corporazioni religiose, ecco il dovere del civile governo.

Invece di seguire questo dovere, fu stimato meglio di dividere in due classi le congregazioni religiose: quelle de'contemplativi e quelle degli attivi esercenti la carità esterna; parve bene a taluni di distrugger le prime, e di avvilire le seconde, considerando i loro membri come servi mercenarî della società civile e applicando loro le

non trae l'origine dalla Chiesa, ma da Gesù Cristo; e perciò la Chiesa non ha potestà di abolirlo. Lo stato religioso professato in certe società con regolamenti propri, viene dalla Chiesa stessa stabilito; e perciò ella ha la potestà di sopprimere gli ordini religiosi, modificarli, e istituirne di nuovi, secondo il fine del bene soprannaturale de'fedeli che ella si propone in tutte queste sue disposizioni.

(1) Furono talora aggiunti al Clero degli uffici meramente civili, e il Clero ha consentito di ricevere tali uffici da'governi. Questo ha servito molto a imbarazzare le idee. Convien dunque separarsi colla mente l'una cosa dall'altra. Gli uffici che il Clero riceve dal governo non sono che accidentali, e non mutano la sua primitiva condizione. Il governo acquista bensì per essi de'diritti sopra il Clero, ma solo relativamente agli uffici civili di cui questo si trova investito.

leggi proprie de' mercenari. Credettero che la potestà governativa si estendesse ancora più in là. I mercenari si privano della mercede, quando sia provato che non fanno i loro doveri: i religiosi si scacciarono tutti in corpo senza alcun processo, il quale non avrebbe potuto aver luogo, per mancanza di materia.

Quanto all'origine de' beni de' religiosi, non tutti provennero da eredità o da donazioni fatte loro dai laici. I Benedettini, per esempio, si arricchirono colla propria industria coltivando i terreni. Ma non si stimò bene di fare nessuna distinzione fra beni e beni, e si fece valere per tutti le intenzioni de' benefici testatori.

Ma interpretarono poi bene gli uomini di governo queste intenzioni? — Ella è cosa pur difficile che il governo di un secolo d'indifferenza religiosa possa essere il verace interprete delle intenzioni di quelli che vissero in secoli di religioso fervore. Tuttavia vediamolo un po', quali potevano essere le intenzioni de' benefici testatori?

Le intenzioni loro si debbono desumere dall'indole delle associazioni religiose, per la sussistenza delle quali essi lasciarono i loro beni. Queste associazioni religiose, abbiamo detto altre aver per iscopo la contemplazione, ed altre alla contemplazione aver aggiunto l'esercizio della carità. A' benefattori erano pienamente noti i fini di cotali associazioni. Quando adunque i benefattori legavano de' beni alle congregazioni contemplative, quale poteva essere la loro intenzione? Evidentemente quella, che questa vita di contemplazione potesse mantenersi; ed i governi, per uniformarsi a tali intenzioni, la abolirono. Quando i benefattori legavano de' beni alle congregazioni attive, qual'intenzione potevano avere? Evidentemente quella, che queste congregazioni esercitassero la carità liberamente, come vuole l'indole e la natura della carità; ed i governi, per uniformarsi a queste intenzioni, considerarono tali congregazioni come un corpo di mercenari della civile società, e poi in nome di questa dichiararono, che alla prestazione della loro opera preferivano l'acquisto de' loro beni: si tolsero dunque questi beni da quelli che avevano ricevuto dalla società l'incarico di difenderli, e ciò a fine di uniformarsi alle sante intenzioni degli antichi benefattori!

Finalmente altri parlarono più aperto: dissero che i religiosi possedevano de' beni che gli altri loro concittadini non religiosi bramavano di possedere; e ciò perchè le mani dei religiosi erano morte, e quelle degli altri loro concittadini erano vive. I cittadini non religiosi si erano intanto dimenticati dell'ultimo comandamento, che proibisce il desiderare la roba d'altri; o forse persuadendosi che non fosse poi un gran peccato lo spogliare i defunti, credettero che le loro mani che erano vive, potessero spogliare le mani de' religiosi sopra le quali avevano legalmente cantato il *De profundis*. Pur non si nega da noi alla società civile il diritto di fare delle disposizioni volte a regolare la maniera di trasmettere i beni temporali; non le si nega, per esempio, il diritto di abolire le successioni fidecommessarie; ma quando si tratta di alterare e di modificare dei diritti di proprietà stabiliti, egli è necessario, a nostro parere, che la voce degl'interessati sia udita, e che le sia dato il suo peso: ancora, egli è una cosa diversa, lo stabilire delle leggi che regolino la trasmissione delle proprietà, e il permutare le proprietà stesse, il disporne arbitrariamente. È di nuovo una cosa diversa l'incamerare i beni delle corporazioni religiose, e il distruggere queste stesse corporazioni. Che il ladro spogli il viandante, pazienza! Ma perchè scannare quello che ha già spogliato, e che non fa alcuna resistenza? Io vorrei dunque dire alle persone che operano in nome della società tali cose: « Conosco il vostro secreto; ciò che vi preme sono i beni temporali: e bene, se non potete resistere alla tentazione, prendeteveli in buona pace; ma finite qui il vostro reato, non passate a levare agli uomini la libertà naturale che hanno di formare delle associazioni religiose per un fine santo, per ottenere in esse lo scopo ultimo di quella stessa società, di cui vi è stata affidata l'amministrazione (1). »

(1) A lode del vero ci convien qui di dire, che le false dottrine che noi confutiamo, sono alienis-

Sembrerà che io sia stato forse troppo lungo in questo argomento. Nondimeno quello che ho detto non è solamente detto per trattare la causa delle associazioni religiose: questo non fu che un esempio, qual primo mi corse alla mente. Più generale è il pericolo; con viste più generali noi abbiam fatta la precedente apologia. Difendendo i diritti dell'uomo, abbiamo difeso la quiete e la felicità di tutte le oneste famiglie, a cui non sieno mire ambiziose, ma sole quelle delle pacifiche virtù e delle care affezioni domestiche. Queste famiglie ancorachè non passino i mari per adunar tesori, ancorchè non si arrampichino su per la piramide sociale anelanti di toccarne la punta, ancorchè non tentino la sorte delle armi; tuttavia non meritano di essere sturbate dai governi nell'umile loro condizione, nè di essere cacciate di casa, nudate de' proprî beni, e ridotte a pensione. Contente del modesto loro stato, appagate della concordia e della benevolenza che in esse unisce tutti i cuori, meritano infinitamente meglio della società civile, di quanti levano un grande schiamazzo colle loro imprese, e giungono finalmente a prevalere e a dominare sugli altri uomini; i quali spesso sono detti benefici, quando non hanno ancora cominciato a dar bene, pace o felicità all'anime proprie.

CAPITOLO XIV.

DELL' INDIPENDENZA.

Continuiamoci nell'assunto di chiarire le idee.

Noi abbiamo collocato il concetto della *libertà* sociale in questo, che l'*individuo* membro della società venga considerato come fine e non semplicemente come mezzo. Tutto ciò che fa l'individuo, tutto ciò che fa il corpo sociale non ha per iscopo ultimo se non il bene dell'individuo stesso: l'individuo adunque non serve ad alcuna cosa; ma tutto serve a lui, cioè a far sì che egli ottenga il suo fine.

Da questo concetto della *libertà sociale* differisce il concetto dell'*indipendenza*: la prima nella sola società propriamente si trova; la seconda è fuori della società, è per natura sua extra-sociale.

L'individuo nella società è sempre libero anche in tutto ciò in cui dipende dal governo, e in cui è tenuto all'ubbidienza, avendo noi dimostrato che l'ubbidire (e dicasi il medesimo del dipendere) non è un servire se la dipendenza e l'ubbidienza son regolate non dall'arbitrio degli uomini, ma dalla natura delle cose, ed hanno per iscopo il vantaggio di quegli stessi che dipendono e che ubbidiscono.

Ma l'uomo in quanto è fornito di alcuni diritti inalienabili di cui abbiamo parlato ne' capitoli precedenti, ha sempre intorno a sè una sfera entro la quale non dipende da' suoi simili: questi diritti segnano dunque la sfera della sua indipendenza.

Havvi dunque una *libertà sociale*, ed havvi una certa *indipendenza extra-sociale*.

Ma qui egli è da osservarsi accuratamente, che questa parola pigliasi solitamente in un senso odioso, ed allora significa una insubordinazione riprovevole alla legittima autorità.

Di più, ciascuno dee persuadersi esser cosa oltremodo facile che l'amor proprio, ovvero la occulta malvagità del cuore, estenda soverchiamente la sfera de' proprî diritti primitivi ed inalienabili, a fine di estendere ad un tempo quella della propria indipendenza: il che rende gl' individui ingiusti e felloni contro la società.

Egli è finalmente un nobilissimo dovere morale quello che interdice a ciascuno il costituirsi giudice assoluto in causa propria, trattandosi specialmente di una materia

sime dallo spirito di giustizia e di religione che anima e conduce in tutti i suoi passi l'Austriaco Governo; e che l'augustissimo nostro Monarca, come d'una parte tutela i beni della Chiesa, così dall'altra favoreggia le corporazioni religiose, che vanno tuttodì crescendo sotto il paterno suo scettro.

così delicata e così pericolosa. Anzi non v'ha forse altro dovere morale più di questo salutare e più necessario alla società umana; pel quale secondo i principî dell'umiltà e della diffidenza cristiana, ciascun si sente obbligato di ricorrere al giudizio de'più probi e de' più autorevoli uomini per ben conoscere qual sia il limite de' suoi primitivi diritti.

CAPITOLO XV.

DE' PARTITI POLITICI.

Da tutto quello che abbiamo detto finalmente chiaro apparisce che la società civile, per l'intima sua natura e pel suo fine, quali condizioni della sua esistenza e del suo felice andamento esige 1.° che sieno rispettati e mantenuti i *diritti* di tutti, 2.° che sia temperato e diretto il loro uso da dei speciali *doveri morali*.

Ora ciò che impedisce questa *giustizia* e questa *moralità* sociale sono i *partiti politici*. Ecco il verme che corrode la società, il male che confonde la previsione dei filosofi, e rende vane le più belle teorie. Conciossiachè i *partiti* sono formati da uomini che non si prefiggono nel loro operare nè quello che è *giusto*, nè quello che è moralmente *onesto* e *virtuoso:* altramente essi non si direbbero appartenere ad un partito, ma al novero de' probi cittadini, il cui partito, se così potesse chiamarsi, non è che la società stessa tutta intera.

Qual'è dunque l'origine de' partiti politici?

I partiti politici si possono rivocare a tre origini.

Alcuni sono l'effetto d'*interessi materiali*; altri sono l'effetto di *opinioni* fortemente imbevute da un certo numero di membri della società; altri finalmente sono la conseguenza di *passioni popolari* eccitate momentaneamente da' demagoghi, che pure si muovono o da interessi materiali, o da opinioni, o da ambiziose passioni.

I partiti che hanno la loro causa negl'*interessi*, sono formati dagli uomini delle diverse classi o condizioni che compongon la società civile, i cui vantaggi sociali vengono in collisione fra loro. I proletarî, i ricchi, i nobili, i capi della società hanno naturalmente diverse tendenze appunto perchè hanno interessi in parte diversi; queste *tendenze* poi producono in essi delle *opinioni* corrispondenti; e le medesime tendenze vestite e sostenute da queste opinioni, che diventano ereditarie, dinastiche o di corporazione, facilmente si erigono in formali partiti, tosto che gli uomini di tali classi possono unirsi e intendersi fra di loro, ciò che suole accadere mediante qualche uomo attivo che si mette alla loro testa e ne dirige l'azione complessiva, o in occasione di circostanze che aprono fra i membri della stessa condizione delle mutue intelligenze. Questi partiti sono più o meno vasti secondo la vastità degl'interessi, giacchè ogni specie d'interessi può avere il suo partito che li rappresenta e difende. Così gli agricoltori possono formare un partito politico che viene in collisione colla classe de'manufatturieri e con quella de' commercianti. Il commercio stesso può dividersi in altrettanti partiti quanti sono gli oggetti che costituiscono la materia del commercio. Pur ora noi veggiamo con quale accanimento difendano i loro contrarî interessi in Francia i fabbricatori dello zucchero di barbabietole, e quelli che fanno il commercio dello zucchero delle colonie. La grandezza del partito poi non si dee solo misurare dalla grandezza degl'interessi che ne sono l'oggetto, ma ben anco dal numero maggiore o minore de' cittadini che vi si trovano impegnati. Così si vide, non ha molto, negli Stati-Uniti d'America, il Nord difendere le proibizioni commerciali perchè manufatturiere, e il Sud acremente mantenere la libertà del commercio perchè coltivatore.

I partiti formati dalle *opinioni* non sono dotati solitamente di grande forza, se pure le opinioni stesse non abbiano per loro segreta origine e fondamento gl'interessi, nel qual caso appartengono alla prima classe di cui abbiamo parlato: ovvero se esse opinioni non sieno sostenute da antiche credenze e da inveterate consuetudini, fra le

quali consuetudini, più forti e tenaci sono quelle che risalgono a più vecchia origine e son più religiosamente radicate nelle famiglie.

I partiti finalmente formati *da passioni popolari* sogliono esser violenti, ed atti a rovesciare col loro impeto le più bene stabilite istituzioni, se non interviene qualche cagione straniera a mitigarli; ma mancano al tutto di durevolezza; purchè non abbiano sotto anch'essi il sostegno degl'interessi o delle antiche opinioni e consuetudini famigliari e nazionali.

Ondechessia però provengano queste maniere diverse di partiti, egli è pur manifesto che la loro fonte è ugualmente ignobile e tenebrosa. La giustizia e la moralità non entrano nelle menti degli uomini di parte: il loro eccitamento, che va fino all'entusiasmo, al delirio, al furore, è cagionato da troppo più bassi principî. Quindi è, che non vi ha nulla di più infausto alla conservazione e al naturale andamento della società civile, de' partiti politici che si generano nel suo seno. Tanto più ella è rincrescevole una sì fatta riflessione, quanto che ogni cittadino, appartenendo necessariamente ad una delle condizioni sociali, non manca d'avere le sue tendenze proprie della condizione a cui appartiene, le sue opinioni, le sue abitudini, le sue passioni: onde anche coloro che non si può dire che abbiano spirito di parte, e che anzi si mostrano in generale amatori di ciò che è giusto e di ciò che è retto, difficilmente mancano tuttavia d'un cotale segreto loro istinto, che gl'inclina più tosto verso l'uno che verso l'altro de' diversi partiti; di che accade che negativamente od indirettamente prestino ad essi favore, e ne' momenti di crisi quella loro inclinazione, percettibile appena quando lo stato è in calma, suole dare il tracollo alla bilancia sociale.

In qual modo adunque la civile associazione si difenderà dal pericolo de' partiti? Come potrà ella ottenere che invece del cieco riscaldamento onde sono eccitate le teste degli uomini di partito, prevalgano costantemente i tranquilli principî di giustizia e di rettitudine morale, che soli possono condurre la società al vero suo fine?

Ecco una delle più importanti domande che dee farsi l'uomo di stato, uno dei più difficili problemi, di cui dee tentare la soluzione la Filosofia della politica.

Contro il pericolo anzidetto de' partiti, i quali tolgono e ai governanti e a' governati la calma necessaria per discernere il giusto ed il retto, e per tenerlo a sola guida delle proprie operazioni, furono proposti più espedienti, che generalizzati si riducono a' due seguenti:

1.° Quello di far sì che nessun partito prevalga sopra dell'altro, tenendoli in un cotale equilibrio di maniera che l'uno lottando contro all'altro si collidano scambievolmente (sistema dell'equilibrio, o dell'antagonismo sociale).

2.° Quello di procacciare che l'uno de' diversi partiti prevalga a dirittura sugli altri, in modo che egli non abbia più a temere da nessun altro e che perda con ciò la voglia di nuove intraprese, e tutti gli altri sieno dominati, infrenati e regolati dalla onnipotenza del partito che prevale (sistema dell'assolutismo).

Se si esamina l'uno e l'altro di questi due spedienti immaginati per difendere la società dal pericolo de' partiti, io credo che non se n'avrà altro risultato se non quello di persuadersi, che il sapere e il potere dell'uomo nel dirigere la società umana è limitato ed impotente; e che questa rimarrebbe troppo mal guarentita, se oltre ai provvedimenti umani non potesse far conto di una provvidenza superiore, che veglia incessantemente alla sua conservazione ed al suo governo. Facciamo solamente qualche breve e semplice riflessione sopra entrambi i ripieghi od espedienti indicati.

La società che si conserva per un incessante antagonismo de' partiti è una società nel cui seno si agita senza posa una implacabile guerra, e dove perciò manca del tutto quel pacifico appagamento degli animi, che dee pur essere lo scopo di essa società. Il trovarsi presso a poco equilibrate le forze de' partiti pugnanti, l'avervi una lotta continua priva sempre di vittoria, basterà bensì a fare che la società non rimanga sacrificata alla balìa d'un singolo partito, ma non mai ad appagare gli animi degl'indi-

vidui componenti la società, che ricevono anzi maggiore irritazione da quel battagliar sempre e non vincer mai (1).

In secondo luogo, egli non è difficile a concepirsi, che per qualche tempo si conservi una cotale uguaglianza di forza fra i partiti più grandi della società, quali sono il democratico, l'aristocratico e il monarchico: ma egli è impossibile che si trovino in uno stato di continuo equilibrio i partiti minori, che possono essere innumerabili, come innumerabili sono gl'interessi diversi, le opinioni e le consuetudini; e però se i partiti equilibrati producono una certa equità nelle pubbliche disposizioni, lo squilibrio dei partiti minori apre l'adito all'ingiustizia, tanto maggiore quanto è maggiore il loro accaloramento.

Finalmente, la massima, che si debba costituire fra i partiti un equilibrato antagonismo e mantenervelo, non può esser mai una massima di stato; perocchè non vi ha nessun uomo, o sia nessun potere umano che voglia o possa ridurla alla pratica. Se vi fosse questo potere, esso dovrebbe essere di lunga mano più forte di tutti i partiti che tiene in tal modo a segno. Ora questo potere più forte di tutti i partiti o è un partito egli stesso, o no. Se esso è un partito che dominando gli altri gli equilibra fra loro e li mantiene equilibrati, in tal caso non è più il primo espediente che si adopera a salvare la società dai partiti, ma il secondo, quello, come abbiam detto, di far sì che un partito prevalga a dirittura su tutti gli altri. Se poi il potere di cui si parla, superiore a quello dei partiti, non appartiene ad alcun partito, in tal caso non basta più l'antagonismo solo de' partiti equilibrati fra loro a salvare la società; ma si richiede qualche cosa di estraneo a tutti i partiti, si domanda con ciò il punto fermo di Archimede. Il primo adunque degli spedienti proposti è insufficiente ad ottenere il fine di proteggere la civile associazione dal male, che minacciano di farle i partiti politici che nel suo seno si suscitano.

Esaminiamo il secondo; e facilmente troveremo soggiacere anch'esso a tali inconvenienti, che la società non avrà molto a sperare di esserne meglio protetta e guarentita. Egli è certo, che dove un partito prevale immensamente su tutti gli altri, questi possono venir pareggiati e governati da quello. Negli Stati-Uniti dopo il 1801, nel qual anno il partito democratico s'impossessò del governo e prevalse del tutto sopra il partito aristocratico, non vi furono più de' grandi partiti politici, perchè la maggioranza del popolo divenne onnipotente. Se si vuol considerare l'aristocrazia veneta come un partito, benchè ella dee più equamente esser considerata come un governo, s'intenderà facilmente il perchè non vi fu forse mai altro stato, in cui avesser meno luogo i partiti politici. Lo stesso si può dire delle monarchie assolute. Ma qui si distinguano le forme di governo, dai partiti dominanti. Qualunque sia la forma di governo, ella ha per iscopo, come dicevamo, la giustizia universa, l'equità ed ogni virtù morale. All'incontro un partito dominante ha per iscopo sè stesso, i proprî vantaggi. Egli è dunque manifesto, che ove un partito si metta alla testa delle cose pubbliche, è perita la libertà, perchè è perita la giustizia e la virtù. Chi potrà desiderare uno stato tale di cose? Vero è, che un partito impossessatosi del governo e del potere, acquista dal posto in cui si trova delle viste di giustizia e di equità, che non avea prima. Ma lasciando da parte la riflessione, che dee sempre trascorrere non poco tempo, prima che il partito cangiatosi in governo abbia prese le abitudini di giustizia e di moralità proprie de' governi, lasciando, dico, tutto questo da parte, noi avremmo in tal caso un buon

(1) Questa irritazione crescente degli animi umani giunge all'estremo come altrove osservammo, allorquando l'oggetto del partito politico di sua natura sia inarrivabile, e perciò gli sforzi per ottenerlo rimangano perpetuamente frustrati. Si può vedere la verità di questa osservazione considerando l'indole di que' partiti che hanno per iscopo la perfetta *uguaglianza materiale* degli uomini, cioè non « l'uguaglianza in faccia alla legge, » ma l'uguaglianza intesa a quel modo che l'intende il popolo, uguaglianza di fortune e di ogni altro bene. Un tale scopo non si può ottenere a pieno giammai, perchè egli è contrario alle leggi della natura. Indi l'irritabilità, l'inquietezza e l'attività di tutti i radicali, i livellatori, e in una parola di tutti quelli che si sono appresi ai principi democratici intendendoli nella maniera più volgare.

andamento sociale, non perchè l'uno de' partiti governa, ma perchè un partito ha cessato di esser partito, ed è divenuto un equo governo.

In secondo luogo, egli è vero, che dove una forza prevalente pesi sulla società, si comprimono tutti i piccoli partiti; ma non così accade de' partiti grandi. Una grande potenza comincia a diventare incomoda a tutti i membri della società: si trova l'arbitrario e l'ingiusto in molte sue disposizioni di mano in mano che si sviluppa l'intelligenza nei governati. S'avvicinano allora i tempi delle grandi crisi sociali, ne' quali le minorità aumentano le proprie forze mediante de' sentimenti trapassati in entusiasmo: questi sentimenti rendono le idee in alcuni feroci, in altri generose fino all'eroismo. Molti deboli si sacrificano affrontando la forza immensamente maggiore della loro senza alcun calcolo e senza alcun timore. Ai primi periti, sottentrano molti più: lo spirito di libertà e d'indipendenza, che tanto armoneggia coll'amor proprio di tutti, si diffonde ovunque; e il partito che assalisce, minore e più debole da principio, è quasi sempre quello che vince. L'anarchia delle idee nelle menti suole in tali momenti esser pari a quella che si manifesta nella società: ninno sa in quali termini verrà lo stato, in quali mani ne cadrà la sorte: tutto questo eccede la saviezza umana: sola la provvidenza fissa dall'alto i nuovi destini delle nazioni che così s'agitano, e non sanno il perchè. Qual può esser dunque a lungo andare la guarentigia che vien data alla società da un partito che si renda in essa prevalente a tutti gli altri, o da una forza qualsiasiche giunga a signoreggiare tutti i partiti?

La conclusione che noi vogliamo tirare dalla manifesta inefficacia de' due mezzi proposti al fine di guarentire la società dai danni de' partiti, si è la seguente.

Nessuna combinazione politica è sufficiente a guarentire stabilmente la società dal cattivo effetto de' partiti politici.

Non rimane altra via, che quella d'impedire che nascano, e che nati, meno che sia possibile si rinforzino e si rinfiammino.

Ma quale sarà mai la maniera d'impedire che nascano, o che nati s'infiammino?

Abbiamo veduto, che col vocabolo di partito politico noi significhiamo un certo numero di uomini, che s'associano espressamente o tacitamente per influire con forze unite sulla società civile e farla servire al proprio vantaggio. Il partito ha per iscopo il proprio vantaggio, non la giustizia, l'equità, la virtù morale. Partito dunque ed equità, giustizia e virtù sono cose opposte. Ad impedire adunque che nascano i partiti politici, e a tenerli il più possibile moderati, non vi è alcun'altra via se non quella « di spargere per tempo negli animi degl'individui componenti la società i semi della giustizia e delle morali e religiose virtù, rivolgendo sopra tutto l'educazione delle venienti generazioni a far sì, che la gioventù prenda un amore prevalente a tutto ciò che è giusto, retto e virtuoso. »

La salute adunque della società in ultima analisi si dee cercare nella probità e nella virtù morale degl'individui che la compongono. Ecco l'unica, vera e stabile guarentigia della sua utilità e della sua stessa esistenza. Diciamolo di nuovo: nel privato, si dee cercare il pubblico bene; nella giustizia dell'individuo si dee cercar quella della società; nel fondo del cuore umano si dee porre la prima pietra dell'edificio sociale: e questa pietra si è la virtù (1).

Ma chi de' mortali può mettere questa pietra in modo che non si smuova?

Niuno: questa è l'opera della provvidenza di Colui che ha creato il genere umano, e che non lo perde giammai di veduta. Questo è quello che forse si renderà chiaro fino all'evidenza, dalle riflessioni che presteranno materia al libro seguente.

(1) Pronunciò una sentenza nobilissima chi disse *que la droiture du coeur et la pureté habituelle d'intention peuvent avoir des influences et des résultats qui s'étendent bien plus loin qu'on ne l'imagine communément* (C. de Maistre, les soirées de Saint-Pétersbourg Tom. I, pag. 17).

Un argomento pe' moralisti quanto fino altrettanto fecondo sarebbe quello d'investigare e di descrivere queste segrete e lontane influenze e risultamenti, che *la purità abituale d'intenzione* e la costante dirittura del cuore seco conducono.

LIBRO III.

COME IL FINE PROSSIMO DELLA SOCIETÁ CIVILE INDETERMINATO IN TEORIA SI DETERMINI NEL FATTO.

a' Platone didiceram naturales esse quasdam conversiones rerum publicarum.
Cic. de Divin. II, II.

Il fine ultimo e primario della società civile, come ampiamente dimostrammo nel libro precedente, è l'appagamento morale dell'animo umano. Questo fine è semplice, perspicuo, e in sè stesso, a pieno determinato.

Ma la civile associazione, oltre a questo fine ultimo, che si può dire *fine sociale*, ha pure un fine suo proprio, che si può dire *fine civile* o prossimo (come l'abbiam già chiamato), e che relativamente al sociale dee aversi per un semplice *mezzo*, e per tale, nè più, nè altramente valutarsi.

Quale è egli questo fine prossimo della società civile?

A rispondere adeguatamente a questa dimanda s'incontra non piccola difficoltà.

Egli non v'ha dubbio che alcuni elementi di questo fine prossimo della società civile, si possono facilmente indicare, perchè essenziali e comuni a tutte le società civili; ma non è ugualmente agevole l'indicarli tutti. Fra gli elementi che entrano a comporre il *fine prossimo* della società civile e che si possono indicare, uno si è « la sicurezza di tutti i diritti appartenenti agl'individui associati, mediante una difesa dei medesimi la meno violenta e la più pacifica possibile. » Io non voglio commentare questa formola che esprime il primo elemento del fine civile, perocchè io qui non iscrivo un trattato di diritto; ma la sagacità del lettore ne penetrerà tosto il valore, e ne sentirà la intima verità.

Or bene, quando i diritti di tutti gl'individui sono pienamente tutelati, allora egli è manifesto che ciascuno può fare un libero uso de' diritti suoi dentro i loro confini e nel modo debito; ed in questo *uso libero* di tutti i proprî diritti sta praticamente la *libertà civile.* Di qui pertanto si manifesta un altro elemento del fine prossimo della civile società, « il mantenimento della maggior libertà civile possibile di tutti gl'individui componenti la società. »

Questi due elementi, 1.° la più pacifica efficace difesa dei diritti, e 2.° la più ampia libertà possibile di esercitarli, non possono mancar mai nel fine pel quale gli uomini civilmente si associano, e però sono necessariamente compresi nel fine di tale loro associazione.

Ma dopo di ciò, chi mai vieta, che gli uomini che si associano vogliano cavare degli altri beni dal loro associamento?

Certo, che l'associamento può essere un mezzo a molti e diversi beni, secondo la volontà de' sozî.

Medesimamente l'amministrazione incaricata di uno scopo dalla volontà sociale, può essere più o meno limitata da questa volontà ne' mezzi adoperabili all' ottenimento di quello scopo, e nelle disposizioni che ella può fare all'intendimento stesso. In certi stati, a ragion d'esempio, mediante società private si fanno molte di quelle utili opere delle quali in altri s'incarica il governo. Dunque le incombenze delle amministrazioni e de' governi non sono da per tutto ugualmente determinate e prefinite. Per questo

noi dicemmo che la civile è una di quelle società che generalmente considerate hanno un *fine prossimo indeterminato* (1).

Ma questo fine per sè indeterminato è pur forza che in ciascuna società civile particolare si determini. Quali sono dunque i principî che determinano il fine prossimo della società civile?

Questi principî determinanti il fine prossimo della società civile sono due, il *Diritto* ed il *Fatto*.

Quanto alla scienza di quel Diritto che può determinare il fine della società civile, ella è del tutto nascente: si è fatto in questa parte poco o nulla anco in que' luoghi dove l'incivilimento sembra esser venuto più innanzi.

Se noi lasciam da parte il paese degli Svizzeri e la borgata di S. Marino, tutte l'altre nazioni d'Europa hanno una costituzione mista dell'*elemento signorile* e dell'*elemento sociale*. Questa mistura ne' varî stati vien fatta in varie proporzioni; ma queste varie proporzioni si cangiano mediante rivoluzioni politiche o violente o pacifiche, o istantanee o graduate, e ciò principalmente perchè l' elemento signorile e l'elemento sociale non è abbastanza determinato da un espresso ed evidente Diritto (2).

(1) Ciò a cui prossimamente tendono i soci col civile loro adunamento, si è un bene complesso più o men grande, e variamente composto. Il governo poi non può far uso a un tal fine, che di quei *mezzi*, che il meno possibile aggravino i soci: egli cioè dee ottenere il bene propostogli col menomo possibile di male: non dee dunque disporre che di quanto è *necessario* indispensabilmente al suo fine; intendendosi ciò sempre relativamente al grado di capacità di cui egli è fornito per iscioglière più o meno prossimamente questo problema de' minimi.

(2) Una storia della lotta intestina fra l'*elemento signorile* e l'*elemento sociale*, delle continue alterazioni che soffrono questi due elementi nella loro fusione, crescendo or l'uno ora l'altro, e della loro più o meno felice mistione, sarebbe un argomento quanto importante, altrettanto nuovo e del tutto degno di un grande pubblicista. — A ragion d'esempio la Repubblica Romana era *società*, e non *signoria*: l'Impero nella sua origine non era che la repubblica stessa con alla testa un perpetuo capitano; cioè a dire quello stato de' Romani, che prima era mera *società*, accolse nel suo seno un elemento signorile, cominciò a trasmutarsi in una *signoria*. Tuttavia l'*elemento signorile* che s'intromise nella *società romana* non distrusse mai del tutto l'elemento sociale, la *società*. Ma all'Impero romano distrutto da' popoli settentrionali furono sostituiti gli Stati moderni. Con essi comparvero delle nuove *signorie*. Ora nel mezzo del Cristianesimo, religione eminentemente sociale, non possono durare a lungo delle mere signorie. Perciò i rappresentanti e capi del popolo cristiano, i Papi, tostochè furono in caso di farlo, rimisero in piedi un Impero romano cristiano. Se si esamina la Costituzione dell'impero di Carlo Magno, l'aurea bolla e l'ordinazione de' sette elettori fatta al tempo di Ottone III l'anno 1001, si vedrà facilmente, che la forma del nuovo Impero non era che un'imitazione della forma della Chiesa, cioè non era che una *società* che si metteva in piedi, e non punto una *signoria*: era una *società* che dovea temperare e dominare co' suoi principî di umanità e di dolcezza tutte le altre *signorie* esistenti le quali senza questo allenimento riuscivano insopportabili ai popoli cristiani. Laonde a quella guisa che da prima l'Impero succeduto alla Repubblica romana avea gittato in questa società un seme di signoria indistruttibile e sempre crescente: alla guisa stessa molti secoli dopo, l'Impero di Carlo Magno ristabilito da' Papi nel tempo in cui non esistevano che conquiste e conquistatori, ebbe gittato nelle signorie un seme di società pure indistruttibile e sempre crescente. Colui che scriverà la storia di questo importante punto del diritto sociale pubblico dovrà osservare, come « in ogni mutazione che avvenga alla forma del governo che perisce, sopravvivono lungamente le abitudini precedenti »; e come perciò il primo impero romano di natura sua *signorile*, perchè succedente alla repubblica, tenne buon tempo le abitudini repubblicane e *sociali*; all'incontro il secondo impero romano di natura sua *sociale*, perchè succedente alle *signorie*, tenne in gran parte le abitudini di queste. Fu appunto per ciò, fu perchè, mentre l'impero romano, stato ripiantato nel mezzo de' regni cristiani, acciocchè di tante signorie formasse una sola società, dovea esser eminentemente sociale, prese all'opposto e tenne l'attitudine e il contegno di una signoria anzichè di una società, fu per questo dico, che i Papi, dopo aver formato l'Impero di occidente, si videro costretti a mettere de' limiti alla sua soverchia potenza: ecco la ragione del favoreggiare ch'essi fecero la libertà del regno di Francia contro l'alta dominazione pretesa dagl'Imperatori sopra di esso; la ragione del favoreggiare la libertà della Polonia e di altri stati.

Alcuni imperatori, non operando al tutto da capi della società cristiana, come erano di diritto, ma da assoluti dominatori, come voleano esser di fatto, si misero in opposizione diretta colle leggi della Chiesa che avea piantato e consecrato il loro trono; e finalmente ne furono rovesciati, giacchè alle scosse che ebbe l'Impero ne' grandi combattimenti colla Chiesa si dee riputare l'essersi scemato lo splendore della sua maestà: onde divenuto sempre più languido, finalmente si spense. Nè per que-

Il Diritto che dee determinare l'*elemento signorile* è poi *universale* e *particolare*.

Il Diritto universale contiene i principî secondo i quali vuolsi operare la determinazione di cui parliamo.

Il Diritto particolare applica questi principî ai titoli di fatto che si trovano nelle diverse nazioni, e mediante quell'applicazione giunge a stabilire in ciascuna nazione se esista, ed esistendo, qual sia la sfera precisa di questo *elemento signorile*.

Ma come non è ancora completa la teoria generale di questi titoli e de' principî di giustizia e di equità che si debbono loro applicare; molto meno si ebbe fin qui cura di raccogliere gli stessi reali titoli e i documenti di fatto, che nelle singole nazioni possano somministrare la base e circoscrivere l'estensione del diritto signorile. Questo lavoro si temette da chi poteva promuoverlo: per quella ragione stessa, per la quale già dicemmo che le aristocrazie ripugnano dal dare leggi chiare, la qual ragione non dee credersi che sia unicamente la voglia d'abusare del loro potere col vago e coll'indeterminato della legge, ma più tosto il timor de' pericoli, ch' esse preveggono dover quasi necessariamente insorgere nelle discussioni che debbon premettersi ogni qualvolta si vogliono stabilire con chiarezza delle leggi nuove (1).

L'*elemento sociale* non può desumersi che dalla natura della società, dalla volontà de' sozî e da tutti quei documenti che valgono a far conoscere con precisione questa volontà.

Questa determinazione *di diritto* del fine prossimo della società è l'opera riserbata al tempo avvenire: opera che non può più ritardarsi da nessuna umana volontà; ella è il maggior passo che stia per fare l'incivilimento.

Ma ogni diritto appartiene all'*ordine ideale*. Sia che in quell'ordine vi abbia progresso o no; sia che il fine prossimo della società venga determinato o no col pensiero degli uomini e con delle sanzioni positive che lo esprimono; non si rimangono per questo dall'agire di continuo nella società o in bene o in male, o in modo conforme al giusto o in modo contrario, le *cause agenti*, che appartengono all'*ordine reale*.

Quindi è che *nel fatto* il fine prossimo della società civile viene determinato sempre, quantunque rimanga indeterminato *nel diritto*; ed è di questa sola determinazione di fatto del fine civile, che non manca mai di farsi, che noi intendiamo di ragionare in questo libro.

sto tuttavia andò fallito il fine, pel quale l'Impero d'Occidente era stato ristorato e messo in piedi: l'*elemento sociale* seminato da' Sommi Pontefici rimase nel mondo: fu ricevuto quest'elemento quasi ospite da tutti i regni e da tutte le signorie cristiane: egli si mescolò a fin anco si confuse coll'elemento signorile, andò lottando, acquistando, o perdendo sopra l'elemento signorile: ecco in germe la storia del diritto pubblico degli stati moderni: da quell'indistruttibile cristiano elemento si dee riputare finalmente tutto il progresso della moderna civiltà.

(1) Se ci eleviamo colle nostre considerazioni alla più alta aristocrazia d'Europa, avanti la rivoluzione francese, non vi avea un solo stato sovrano che non si tenesse care certe sue pretese sopra altri stati. Questi cotali mezzi-diritti non si volevano definire e ultimare perchè ciascuno bramava di riserbarsi un appiglio da far valore ad occasione opportuna. Niuna politica più falsa di questa. L'incertezza de' diritti e la lotta secreta delle pretese sempre vive dovea mantenere una continua diffidenza fra gli stati, e ingenerare guerre con somma facilità. Chi vuol formarsi un'idea delle scambievoli pretese che avevano le corti d'Europa legga il libretto intitolato *Intérêts et maximes des princes et des états souverains*, stampato a Colonia nel 1666. — Ora il *diritto pubblico-signorile* in questa parte fece de' mirabili progressi dopo la rivoluzione di Francia: a molte antiche pretensioni si rinunziò scambievolmente: si resero più chiare, più esplicite, più definitive le convenzioni fra le case regnanti. Egli è indubitato, che un simigliante progresso si dee oggimai fare inevitabilmente anche nel *diritto publico-sociale*.

CAPITOLO I.

IL FINE PROSSIMO INDETERMINATO DELLA SOCIETÀ CIVILE VIENE DETERMINATO NEL FATTO DALLA *RAGIONE PRATICA DELLE MASSE*, E DALLA *RAGIONE SPECULATIVA DEGL'INDIVIDUI*.

Non è difficile a intendere la ragione, per la qnale è giuoco forza che il fine per sè stesso indeterminato della società civile venga determinato nel fatto dal contegno degli associati e da quello degli amministratori della società.

Il bene indeterminato non può mai essere in pratica scopo delle umane azioni, restando indeterminato; perchè le azioni tendono sempre a conseguire de' beni determinati, non essendovi beni reali che determinati, di maniera che dicendo un bene indeterminato non si esprime cosa che sia realmente nella natura, ma solo un'astrazione, un'esistenza mentale.

Applicando questa osservazione alla società civile, si può distinguere in essa il *governo* dai *governati*, e il loro diverso modo di operare, ovvero, se si vuole prender la cosa in una generalità maggiore, può distinguersi, come abbiam fatto altrove, la *ragione pratica delle masse*, e la *ragione speculativa degl'individui* (1).

Questi due agenti, la *ragione pratica delle masse*, e la *ragione speculativa degl'individui*, concorrono simultaneamente a determinare nella pratica quel bene o complesso di beni, che la società tende col fatto ad ottenere, e che diviene perciò il reale suo prossimo fine.

La *ragione pratica delle masse*, e la *ragione speculativa degl'individui* talora procedono concordi in determinare qnesto bene, o questo complesso di beni; talora discordano. In quest'ultimo caso il bene o il complesso di beni a cui tende di fatto la civil società è quell'effetto composto, che risulta dall'azione simultanea delle due ragioni, le qnali dirigono e muovono insieme il corpo sociale in direzioni diverse, o anche contrarie.

Egli è dunque evidente, che il vero bene della società, il bene umano, l'appagamento de' sozi dipende dalla rettitudine e sanità della ragion pratica delle masse e della ragione speculativa degl'individui, che concordi o discordi, tuttavia contemporanee sospingono la società al suo fine.

Se si avessero delle masse e degl'individui corrotti, i qnali professassero de' gravi errori nell'estimazione de' beni, la società non potrebbe pervenire al fine pel quale ella è stata istituita.

Di qui procede la conseguenza, che la salute della società civile dipende « dalle opinioni e sentimenti retti che posseggono intorno ai beni e intorno ai mali i membri di essa società e singolarmente gl' individui più influenti nella medesima » e che i vizî de' cittadini ridondano in pernicie della pubblica felicità.

CAPITOLO II.

DELLA SANITÀ E DELLA CORRUZIONE DELLA RAGION PRATICA DELLE MASSE IN UN TEMPO ANTERIORE ALL'ISTITUZIONE DELLA SOCIETÀ CIVILE.

Io credo, che la materia riceverà non picciol lume entrandosi a investigare diversi casi di sanità e di corruzione, ne' quali può trovarsi la ragion pratica delle masse, e la ragione speculativa degl'individui, e in ciascun caso dimostrando come queste

(1) Vedi il libro *Della sommaria ragione per la quale stanno, o rovinano le umane società*, C. VIII e seg. — La *ragione speculativa* non è propriamente mai quella che opera. Quando dunque diciamo la *ragione speculativa degl' individui*, noi vogliam solo usare una frase che compendia quest'altra troppo lunga, *la ragione pratica degl' individui guidata da una dottrina speculativa*.

ragioni sane o corrotte influiscano a determinare il fine prossimo della società. Cominciamo dalla ragion pratica delle masse.

Affine di non lasciar indietro nessun caso, è necessario che per noi si cominci dal considerare lo stato di sanità e di corruzione nelle masse in un tempo anteriore all'istituzione della società civile. Convien riportarsi col pensiero alla culla dell'umanità, in quella circostanza nella quale, morto il padre di famiglia o chi teneva le sue veci, i fratelli uguali rimangono privi del natural legame che li stringeva nella società domestica.

La convivenza di più fratelli o parenti formanti una tribù, cioè una società civile incipiente, riteneva tuttavia i costumi della famiglia, ed è quasi impossibile a supporre che abbia luogo, se non a condizione che vi s'eserciti l'agricoltura, la qual fissa la popolazione ad un suolo determinato, e la costringe a costituirsi in una città, *civitas*. Fuori di questa circostanza dell'agricoltura, non vi ebbe forse che gli Ebrei che seppero vivere insieme con istretta socievolezza anco prima di divenire agricoltori. Gli strinse insieme la forza della vera religione, che diede loro per padre un nomo straordinario, un profeta di Dio, e ne fece rispettare, ne consacrò le volontà testamentarie in perpetuo, legò queste volontà paterne immobilmente a delle rivelazioni dell'Onnipotente, a delle solenni promesse di futura grandezza, fece insomma intervenir de' prodigi a tenere sì ben unita una moltitudine di discendenti, che non traeva ancora il sostentamento dalla coltura della terra. Difficilmente le storie somministreranno un altro esempio pari a questo de' figliuoli di Giacobbe, che cresciuti in dodici tribù benchè pastori, vivono come un popolo solo (1), hanno una sola volontà e nella schiavitù d'Egitto, e nella libertà del deserto, dove sono trascinati quarant'anni da un condottiero, che a guidare sei milioni di persone per tant'aspra ed immane solitudine, non adopera se non l'autorità di Dio che il mandava.

Se adunque mancano queste due cagioni dell'agricoltura e della religione, per le quali una moltitudine di discendenti da uno stesso padre si unisce gradatamente a formare un solo popolo; i fratelli, morendo i padri, si squarciano per qualche tempo in più famiglie, che è appunto quello stato che noi diciamo antecedere la fondazione delle società civili. In questo periodo, in cui la cacciagione, la pesca o la pastorizia sono le fonti dei mezzi di sussistenza non si danno vere civili unioni se non passaggere, o tutt'al più imperfette, tribù tenute insieme dal bisogno di comune difesa: il capo di esse è il più prode: egli guida alla guerra quel gruppo di gente quando il bisogno lo richiegga, e colla guerra finisce anche il suo potere.

Veggiamo adunque di rilevare i caratteri di sanità e di corruzione della ragion delle masse in questo periodo più o meno lungo, che precede quello delle vere società civili.

La popolazione in questo primo stato non ha sviluppo intellettivo. Tuttavia il bisogno di operare trae seco qualche uso d'intendimento, e s'inizia così lo svolgimento di questa facoltà. Nei primi passi di un tale svolgimento, che si fa mediante la percezione degli oggetti esterni, dalla natura viene data all'uomo una regola, colla quale egli discerne quanto gli può esser utile da quanto gli può esser nocevole. Questa regola è il piacere ed il dolore fisico. Ma si noti: il piacere e il dolore fisico non son altro per l'uomo primitivo di cui parliamo, che due indicatori di ciò che può giovare e che può nuocere alla sua natura: l'uomo, fino che è incorrotto (quantunque non sia sviluppato) non tende mai al piacere fisico come a suo fine, nè fugge mai dal dolore

(1) Si mantengono delle tribù erranti di pastori; ma un popolo di pastori che si cangia dopo quattrocent'anni in una nazione agricola e possente, credo che sia fatto unico negli annali del genere umano. Non ci ha dubbio, che la provvidenza si servì anche dei due mezzi della schiavitù e della solitudine del deserto a tenere uniti gli Ebrei fra sè, separandoli da tutti gli altri popoli a fine di dar loro quella tempra unica ed indelebile, onde furono già caratterizzati da Balaamo con quelle parole, *populus solus habitabit, et inter gentes non reputabitur* (Num. XXIII).

come dal sommo de' mali: egli tende ad una buona abitudine, ad un buono stato della propria natura tutt' intera, e il piacere e il dolore non gli servono che d'indizi, seguendo i quali facilmente crede di rinvenire quello che egli cerca.

Laonde quella stessa poca importanza che gli uomini mettono nel piacere fisico attuale e nel dolore, è il segno che l'istinto e la ragion pratica che li guida sono ancora incorrotti.

Nulladimeno vi hanno delle stirpi, nelle quali i sensi sembrano avere acquistato una cotale prevalenza sulla loro volontà da dominarle interamente. Or sia che questa tirannia de' sensi abbia dipenduto dagli stessi stami primitivi della fisica costituzione di tali schiatte, d'altra parte d'ingegno sempre ottuso ed inerte, o sia che venisse corrotta la dirittura dell'istinto lor naturale dall'eccessivo abuso de' piaceri fisici; certo egli è, che se la corruzione di cui parliamo prende quelle popolazioni prima che esse si associno in civili comunità, con un tal guasto rimane tronco per sempre il loro progresso, nè possono più, per quanti secoli trascorrano, stringersi in civili consorzi. Si dee riputare a questa corruzione primitiva l'origine de' selvaggi: le tribù selvagge sembrano essere state colte dalla corruzione prima che il politico associamento mettesse in attività le loro facoltà intellettuali e morali, giacchè è assai difficile il credere che popolazioni unite in società civili decadessero fino alla selvatichezza, supponendo questo stato niuno sviluppo intellettuale, e quello di società supponendo al contrario la potenza intellettiva già messa in movimento. Furono adunque quelle popolazioni e stirpi arrestate nel primo lor passo: il loro intelletto già debole ed inattivo per natura, fu soverchiato e legato dalla veemenza delle sensazioni materiali. Così il senso solo rimase in essi dominatore; e il senso non ha virtù di aggregare gli uomini in civili convivenze, perocchè esso non ha alcuna previsione, e non si muove che dal bene sensibile presente in ciascuno istante.

La qual'origine de'selvaggi parmi che spieghi meglio di tutte le ipotesi fatte fin qui i loro costumi e le note caratteristiche che li contraddistinguono da' popoli civili.

La loro passione pe' liquori spiritosi, che li conduce a berne fino a morire, dimostra, come il piacere attuale in queste generazioni siasi reso prevalente sopra l'istinto della buona abitudine e del buono stato corporale: sintomo manifesto della intima corruzione dell'istinto animale, il quale non ancora corrotto, tiene per legge costante di seguire il piacere attuale non per sè, ma quale indizio di ciò che è salutare: ond'avviene, che l'incorrotto istinto guidi l'animale bene spesso anco a privarsi di certi piaceri, e a soggiacere spontaneamente a certi dolori (1).

Il distruggere la pianta dopo coltine i frutti, dimostra la niuna previdenza, il pressochè niuno uso di facoltà intellettive, fermate e quasi inchiodate dalla sensazione presente a tale da non saper più dare innanzi un passo.

Quanto alle idee religiose de' selvaggi, esse talora appaiono semplici e pure, come son quelle degl' Indiani d'America, che prestano culto a Dio principalmente sotto il nome di Grande Spirito; talora si trova fra di essi il *feticismo*.

Quest' ultimo è una superstizione che nasce in seno della famiglia, e suppone in chi la inventa non il solo dominio de' sensi, ma unitamente a questo il dominio dell'immaginazione sensuale e qualche uso d'intelletto inservicute però all'immaginazione.

All' incontro l'idea più pura della divinità, come una e spirituale, dimostra che la prima tradizione fu conservata senza lavorarci molto intorno e alterarla lo spirito umano; e però indica un grado minore di attività intellettiva dello stesso feticismo (2).

(1) Questa legge della natura animale fu da me sviluppata a lungo nell'*Antropologia* L. II, Sez. II, c. x.

(2) G. D. Romagnosi fece de'tentativi per istabilire precisamente i passi che suol fare l' incivilimento nelle nazioni. Questi tentativi meritano lode: ma fu sventura, che il filosofo italiano addictrandosi a degli autori stranieri, ponesse a base delle sue teorie più tosto delle ipotesi gratuite, che de'fatti. Una di queste ipotesi gratuite del tutto, e contrarie a'fatti più autentici, si è quella che sup-

Medesimamento si può ritrovare un segno dell'inerzia e dell'immobilità intellettiva de'selvaggi nella natura delle loro lingue.

Le lingue degl'Indiani d'America dal polo artico fino al capo Horn sono d'una somma regolarità, e soggiacciono tutte alle stesse leggi grammaticali: i filologi moderni vi trovano un sistema d'idee molto esatto e sapiente (1). Anche qui si vede manifestamente, che tali popolazioni conservarono tradizionalmente la lingua che ebbero ricevuto ab antico, senza farvi intorno alcun lavoro, per l'immobilità, come dicevamo, delle loro facoltà intellettuali. Ond'egli pare, che in tali lingue, come più fedelmente conservate fino dalla più rimota antichità, si dovessero cercare, meglio che nelle lingue de'popoli più sviluppati e soggiaciuti a maggiori vicissitudini, i frammenti di quell'idioma primitivo, a cui sembrano avvicinarsi ognor più gli studî linguistici che si vanno da'dotti con tanto ardor promovendo.

Fu celebrato ne'selvaggi l'amore della libertà e della indipendenza. Ma chi attentamente riguarda s'accorge che, più tosto che amore di libertà, quel de'selvaggi si è schifiltà grandissima di ogni uso di intendimento. Qualsivoglia vincolo sociale esi-

pone il *feticismo* essere stato la prima forma di religione comparsa nell'infanzia delle nazioni, e gli uomini non esser potuti giungere al *monoteismo* senza passar prima per la superstizione del *sabeismo*. Un'altra ipotesi contraria a tutte le storie, e che racchiude un errore più grave ancora del precedente, si è la supposizione che fa il Romagnosi, che la dottrina dell'unità di Dio non preceda da una primitiva tradizione, ma sia stata trovata da'filosofi mediante delle astrazioni; di che inferisce che l'Iddio uno adorato dal mondo non è altro che l'uomo stesso, a cui sono stati tolti i confini. « Il secondo « estremo (riferirò le sue stesse parole) è quello, nel quale, dopo lungo tempo, giunti i più saggi a « formarsi l'idea dell'uomo interiore, cioè delle sue qualità intellettuali e delle sue virtù morali, gli « tolsero ogni limite ed ogni difetto, e lo costituirono unico autore e conservatore della natura, e lo « fecero credere ai più » (*Supplemento ed Illustrazioni alla Seconda Parte delle Ricerche Storiche sull'India antica di Robertson*, *Nota* 1). Io ho parlato di questa opinione romagnosiana sotto il rispetto religioso in un articolo inserito negli *Annali di Scienze Religiose* che si pubblica in Roma. A mostrarne la nullità basterebbe dire, che essa è una mera ipotesi: per sopraggiunta si potrebbe smentirla colle più antiche memorie: finalmente rimane ad aggiungere, che il nostro pubblicista mostra colla sua supposizione d'ignorare profondamente la teologia cristiana, secondo la quale Iddio non è già l'uomo, a cui sieno stati tolti i confini, ma egli è l'*essere per essenza*, con cui nè l'uomo nè alcun'altra delle cose create ha null'affatto di comune, nè ha pure alcuna vera similitudine, ma solo ciò che i teologi chiamano *analogia*. Onde rimane impossibile il salire al concetto del Dio uno dei cristiani per astrazione, partendo dal concetto dell'uomo. Di più, questa dottrina che fa di Dio una tal natura che niente ha di comune con tutto ciò che noi conosciamo, era nota ancora ai gentili: Platone la insegna espressamente. I platonici posteriori ne trattano *ex professo*, come può vedersi in Plotino, L. IV Eneid. C. II, dove questo filosofo sostiene, che di Dio non si può predicar nulla di tutto ciò che noi conosciamo, nè anco la parola *essenza*, nè tampoco la parola *ente*. Questa stessa idea al tutto negativa di Dio, ed aliena da ogni cosa conoscibile, che ben si conosceva in Grecia prima di Cristo, si conosceva pure nell'Indie ancor prima che in Grecia. Ella è quella che spiega la singolare definizione di Dio, che si legge nell'Oupnekat, la quale è la seguente: « Egli è grande e « non è grande; è circostante alle cose tutte e non è: è lume e non è lume: ho la faccia volta da « tutte bande, e non l'ha: egli è e non è il lione che tutto divora; è e non è terribile; è e non è la « felicità: rende vana la morte e muore: è venerabile, non è venerabile: dice e non dice: Io sono « in tutto » (Oupn. 50, n. 178). E altrove: « Quegli che dice, l'ho compreso, non l'ha compreso: « chi non lo comprende, quegli lo comprende; e chi lo comprende non lo comprende » (Oupn. 37, n. 147). Non conosce adunque il Romagnosi in che consista il vero sistema de'monoteisti o degli adoratori d'un solo Iddio, e ragiona dietro un suo proprio concetto del solo Iddio imperfetto e falso. — Aggiungerò finalmente, che il Romagnosi dalla sua maniera sistematica di pensare vien condotto a'più strani assurdi, nè tuttavia s'atterrisce. In fatti egli è un assurdo, che giunge al ridicolo, il dichiarare, come fa il Romagnosi, in qualche modo più avanzato l'incivilimento degl'indigeni americani, dell'incivilimento indiano, perchè quelli adorano un Dio solo, e questi nella massa sono idolatri: « Si dovrebbe in certa guisa preferire, dice, gli antichi abitanti del Perù e delle isole della So« cietà, atteso che, rispetto ai Peruviani, sappiamo che credevano al grande Spirito, e che gli abi« tanti dell'isole degli Ottaiti e degli Amici riconoscevono un Signore Supremo delle cose visibili ed « invisibili. » *Supplementi ed illustrazioni alla seconda parte delle Ricerche storiche sull'India antica di Robertson*, art. III § 1.

(1) Ved. sulle lingue degl'Indiani d'America il vol. 1.° delle Memorie della società filosofica di America, Filadelfia 1819, facc. 356-464; e il vol. 3.° delle stesse Memorie, dove si trova la grammatica della lingua Delaware, o Lenape di Geiberger; e l'Enciclopedia americana, vol. 6.° alla fine.

ge uso d'intendimento, perchè esige costante attenzione a dirigere le proprie operazioni a tenore di quel vincolo. Quest'attenzione e vigilanza continua d'intelletto è la fatica intollerabile da cui abborre il selvaggio, il quale s'abbandona alla guida delle momentanee sensazioni. La società civile è dunque esclusa dal selvaggio perchè egli non ha tant'uso d'intendimento, quanto ne dimanda una tale istituzione; l'intelletto di lui, per dirlo di nuovo, è fermato dall'insuperabile ripugnanza che sente a farne uso, mentre quest'uomo degradato trova una propensione immensa a lasciarsi determinare dalle vive sensazioni casuali.

Osserverà finalmente, che il poco uso d'intendimento non impedisce che v'abbiano in lui de'sentimenti fortissimi, anzi il sentimento sembra maggiore là dove è nulla la *riflessione*. Unitamente dunque all'*istinto animale* nel selvaggio si scorgono delle operazioni provenienti da quello che noi chiamiamo *istinto umano* (1). Questo fa sì, che si ravvisino ne'selvaggi degli atti anco eroici di virtù naturali, congiunti con dei vizî mostruosi.

Charlevoix, descrivendo la prima guerra che i Francesi del Canadà sostennero nel 1610 contro gl'Irochesi, narra che avendo i Francesi spogliati delle lor pelli di castoro alcuni Irochesi che giacevano morti in sulla piazza, gli Huroni loro alleati presero il più grande scandalo di un simil fatto. Ma gli Huroni stessi poi esercitavano inaudite crudeltà sui prigionieri: di che i Francesi, veggendo da lor divorare uno di quelli che avevano ammazzato, inorridivano. « Questi barbari, soggiunge quello storico « francese, si gloriavano così di un disinteresse, che stupivano di non ritrovare nella « nostra nazione, senza tuttavia intendere che era pur meno male lo spogliare i morti, « che il nutrirsi delle loro carni come le belve (2). »

« Dolce ed ospitale nella pace, spietato nella guerra oltre a'confini conosciuti « delle crudeltà umane, l'Indiano si spone a morir di fame per soccorrere lo straniero « che batte la sera alla porta della sua capanna, e dilacera colle proprie mani le mem- « bra palpitanti del suo prigioniero. Le più famose repubbliche antiche non ebbero ve- « duto mai un coraggio più fermo, delle anime più orgogliose, un amore d'indipen- « denza più intrattabile di quello che nascondessero allora i boschi selvaggi del nuovo « mondo (3). »

L'ospitalità e la vendetta appartengono al *sentimento umano*, e non esigono grand'uso di riflessione: perciò si trovano anco in sommo grado ne'selvaggi.

Da tutto ciò vedesi manifestamente, che lo stato di popolazioni così decadute prima dell'istituzione della società civile è cotale che rende impossibile quest'istituzione, perchè manca un grado di attività intellettuale sufficiente a determinare il fine prossimo della società ed i mezzi per ottenerlo: onde la volontà collettiva di questa gente non solo non è sociale, ma contraria alla società, considerando essa la società siccome un male, perchè male è per essa l'uso dell'intendimento che la società esige.

E nondimeno l'umanità ridotta a questo stato, nel quale non è più in caso di determinare il fine prossimo dell'associazione civile, non rinunzia all'*appagamento*, che è quel bene a cui l'uomo tende necessariamente come uomo, sia per mezzo della società, sia senza di questa. Sicchè anco il selvaggio nella scarsezza de'suoi bisogni e dei suoi desideri, nel riposo delle sue facoltà intellettive, e nella somma attività delle sue forze fisiche, gittato in quel cotale stato di stupidezza o per le colpe de'maggiori, o

(1) Ved. quanto fu detto dell'*istinto umano* nell'Antropologia L. III, Sez. II; C. XI, a. 11 §. 2.

(2) Vol. I, p. 235.

(3) « Si sono veduti presso gl'Irochesi, narra il presidente Jefferson, de'vecchi sdegnare di ri- « correre alla fuga al sopravvenire de'nemici, o di sopravvivere alla distruzione del loro paese, e « bravare la morte come gli antichi Romani nel sacco di Roma fatto dai Galli (*Note sulla Virgi- « nia*, f. 148).

« Non vi ha esempio, aggiunge, che un Indiano caduto nelle mani de'suoi nemici abbia diman- « data la vita. Vedesi all'opposto il prigioniero cercare, per così dire, egli stesso la morte dalle ma- « ni de'suoi vincitori, insultandoli e provocandoli di tutte guise » (Ivi f. 150).

per le proprie, o per la sciagura dell'aver sortito dalla stirpe un'abitudine fisica vizia ta, senza colpa, cerca e trova un certo suo appagamento a sè conveniente.

CAPITOLO III.

DELLA SANITÀ E CORRUZIONE DELLA RAGION PRATICA DELLE MASSE NELLE QUATTRO ETÀ DELLE SOCIETÀ CIVILI.

Poniamo ora il caso di popolazioni non corrotte innanzi alla fondazione della civil società.

Queste popolazioni, conservando libera una certa misura di attività intellettuale, sono atte ad unirsi in società civili perchè la forza del loro intendimento le fa atte a concepirne il vantaggio, e però altresì a determinare un bene, che serva di fine prossimo alla società che intendono stringer fra loro.

Conviene poi osservare, che questo associamento, che suppone un certo grado di primitiva incorruzione, che lasci libero l'uso delle facoltà intellettuali, è egli stesso sommamente utile sì allo sviluppo intellettuale, e sì alla emendazione morale delle famiglie che insieme si uniscono.

Dico anco all'emendazione morale; perocchè coll'istituirsi fra le famiglie o fra gl'individui di esse una politica società, tutte le passioni acquistano una nuova ed utile direzione, divenendo la nuova società il fisso scopo di tutta loro attenzione e di tutti loro pensieri. L'intelletto adunque, da quel punto che la città è istituita, vede presente a sè un nuovo e grande oggetto circa il quale adoperasi: le operazioni de' sozi prima sregolate ed i loro costumi ricevono necessariamente una regola ed un ordine, e gli affetti un nobile pascolo, quel di volgersi a conseguire la comune prosperità, il comun bene cercato in associandosi. Indi è che dalla feccia di Romolo quasi per incanto in brevissimo spazio di tempo uscì un popolo grave ed esemplare pe' suoi costumi, e dal rifiuto d'Europa surgono nel nuovo mondo delle fiorenti colonie, degli stati ben ordinati in cui campeggia il rispetto alle leggi, l'amore all'ordine, al travaglio, e tutte le civili e domestiche virtù.

Per le quali cose non fa maraviglia se tutte le tradizioni e le memorie delle più rimote antichità concordemente ci additano nella età prima de' popoli associati in civili comunanze una bontà naturale.

Quanto sagliamo ad un'antichità maggiore, tanto più ritroviamo costumi semplici, frugalità e parsimonia di vita, rettezza di mente, integrità di cuore, in somma una cotal bontà di natura verginale, che tu diresti che buono sia l'uomo nell'origine sua, se non trovassi poi, più sottilmente considerando, anco in quelle prime età delle vestigia evidenti, benchè più scarse, delle umane corruzioni; e se d'altro lato non ti scontrassi ad esempi di popolazioni scadute alle più triste depravazioni quasi fino dal primo loro esister sopra la terra, come osservammo nel precedente capitolo. Oltrechè il fenomeno della bontà dei costumi nell'infanzia delle nazioni si spiega agevolmente, avvertendo che anco i germi della corruzione hanno bisogno di tempo e di occasione, per svilupparsi e mostrarsi al di fuori, altrettanto quanto quelli della virtù e del sapere: e che le aberrazioni degl'istinti, poco sensibili da principio, si rendono maggiori e maggiori coll'invecchiare dell'umanità, giacchè tutti i semi in essa vanno fecondandosi ed isvolgendosi col procedere delle età.

Si consideri solo l'ufficio assegnato dalla natura all'istinto del piacere e del dolore, che è, come dicemmo, d'indicare all'animale ciò che torna utile, ovvero dannoso all'abituale sua costituzione. Fino da principio dovea questo istinto avere in sè qualche grado di fallacità, cioè dovea indicare all'uomo ciò che era bene e male alla costituzione sua con qualche alterazione. Rendendo alcune cose all'uomo troppo o troppo poco piacevoli, gliele indicava come più o meno utili che non fossero: rendendogliene altre

troppo o troppo poco dolorose, gliele indicava come più o meno dannose della realtà. Ma abusando l'uomo de' piaceri così alterati alquanto dall'istinto non al tutto sano, il piacere stesso irrita l'istinto del piacere, e l'istinto irritato acquista finalmente quella forza prevalente sulla volontà e sull'intendimento, onde viene la corruzione già avanzata, già invadente l'uomo intero (1).

Per questa natural legge, in virtù della quale il germe da principio appena osservabile dell'innata corruzione s'aumenta coll'avanzare dell'umanità, avviene, che il tempo stesso col suo corso conduca gradatamente nelle società civili a corrompersi la ragion pratica delle masse.

Or si debbono notare quattro età, nelle quali questa ragion pratica, che segue sempre il bene più immediato e più presente, determina diversamente il fine prossimo della società, o sia lo scopo in cui la volontà complessiva de' suoi intende e mira (2); e in ciascuna età, uno stato d'integrità e uno stato susseguente di corruzione. Cominciamo dall'accennare i caratteri di queste età.

Fino a tanto che si tratta di fondare la società civile, e di fortificarla contro gli esterni nemici, di ordinarla anche con interne leggi, le menti e le volontà di tutti sono volte a questi oggetti nobili e saluberrimi alla morale condizione degli animi. In questa prima età dunque la ragion pratica delle masse determina il *fine prossimo* della società e dell'attività sociale, facendolo consistere nella *stessa esistenza della società:* la società nascente è l'oggetto dell'amore, dello studio, delle sollecitudini di tutti: ella è un'età, l'abbiamo detto altrove, morale ed eminentemente patriottica. A questo bene o fine prossimo corrisponde negli associati una maniera propria di comune contentezza e di comune *appagamento*, di mano in mano che si va esso ottenendo.

Ma ottenuto questo fine, fondata la società, fortificata di armi, munita di leggi, la volontà sociale, o sia la ragion delle masse dee naturalmente volgersi ad un altro oggetto, e così determinare in un altro modo il *fine prossimo* della sociale azione.

Questo fine prossimo viene allora per ordinario determinato col farlo consistere in aggiungere alla patria *potenza* e gloria. Già in questa seconda età il fine o bene prossimo a cui si tende non è più così puro, nè così morale, come nell'età prima. Non si tratta più di difendersi, ma di offendere; non più di non essere conquistati, ma di conquistare; non di dar leggi utili a sè stessi, alla comunanza de' cittadini, ma di comandare ad altri in vantaggio proprio. Se le leggi con cui prima si venivano regolando i cittadini erano piene di sociale benevolenza, perocchè tendevano necessariamente al bene comune degli associati; ora che si mira a comandare agli stranieri, non è più la benevolenza sociale che detta gli ordinamenti e le leggi, ma l'utilità: s'introduce nella società il rapporto di dominio e di servitù; non regge più come prima una relazione sola di fratellanza: il vincolo sociale viene ingombrato dal vincolo della fredda e dura proprietà, che quasi direi come edera, a lui si abbarbica. Niuna maraviglia dunque se in questa età, benchè si rendevano celebri degli eroi per militari imprese, e de' prudenti per profondi consigli, le vere virtù vengan meno, e tengano il luogo di esse altre virtù false, apparenti, clamorose e popolari; i costumi, fra l'ambizione e la gloria a gran passi si deteriorano; il patriottismo, che sembra ora più ardente che nell'età prima, cessa in fatti anch'egli d'esser puro e al tutto legittimo. In un tale stato di cose la contentezza e l'*appagamento* difficilmente si ottiene, giacchè la bramosia di potenza e l'avidità di gloria diventano incontentabili, e la ragione pratica delle masse erra illusa e traviata.

Ma reso lo stato potente e glorioso, la ragion pratica delle masse cangia ancora

(1) Nell'*Antropologia* L. III, Sez. II, C. XI, § 3, ho dichiarato sì il morbo naturale dell'*istinto*, e sì lo sviluppo della prevalenza ch'egli prende nell'uomo.

(2) È necessario che il lettore rammenti qui le dottrine esposte nel libro *Della Sommaria Cagione per la quale stanno o rovinano le Società* C. VII, ed VIII.

di direzione, e si porta avidamente all'amore delle ricchezze entrate nella società insieme colla potenza.

Quest'amore della ricchezza può essere unito coll'abito dell'industria, del commercio e di altri onesti modi di procacciarsela; ovvero può essere un amore della ricchezza infingardo, un amore che vuol saziare le sue brame col furto e colla rapina.

Nel primo caso l'amore della ricchezza è meno pernicioso: conciossiachè le industrie addimandano uso d'intelletto, e però conservano deste le facoltà intellettive. Tuttavia egli è troppo difficile che anco l'amore dell'arricchirsi non trasmodi, almen col tratto del tempo, e non diventi incontentabile: nel qual caso si rende impossibile l'appagamento dell'animo, fine supremo della società.

Che se poi un popolo potente ed ozioso ama le ricchezze unicamente come ministre di lusso e di piaceri, succede un ultimo stato di pervertimento morale e di corruzione. Per qualche tempo, come ho osservato (1), queste stesse delizie si desiderano ancora al comune; ma in breve ciascuno le brama a sè solo, l'egoismo divora ogni benevolenza: la società esteriore esiste ancora, fino che qualche legger urto non la faccia stramazzare; la società interiore e vera è perita. In quest'ultimo stato il *fine prossimo* della società nel fatto è nullo. La differenza fra lo stato de' selvaggi e lo stato de' cittadini pervenuti a quest'ultima corruzione si è quasi solamente, che la corruzione de' selvaggi precede l'esistenza della società, mentre la corruzione de' cittadini sussegue all'esistenza della società, onde la società sta in piede quanto alle sue forme esteriori per qualche tempo in presenza della corruzione de' suoi membri (2).

La ragion pratica delle masse adunque col fatto determina diversamente, in quattro età diverse, il fine prossimo della società.

Nella *prima età* il fa consistere nella *società stessa*, di cui cerca come immediato bene l'esistenza; nella *seconda età* lo fa consistere nella *potenza*; nella *terza* lo fa consistere nella *ricchezza* sociale; nella *quarta età* lo fa consistere nei *piaceri*.

Solamente la prima si può dire l'età (3) dell'incorruzione sociale, poichè la ragione e la volontà delle masse tende alla sostanza della società, ad un bene assolutamente onesto. In quella prima età non havvi ancora *potenza*, e perciò è lontana la voglia di sopraffare e di soverchiare gli altri: regna la giustizia. Non vi ha *ricchezza* e però è lontana la cupidigia: regna la vita frugale e semplice. Non vi ha lusso nè ricercati *piaceri*: regna la morigeratezza, o sia la purità dei costumi.

L'età della potenza, quella della ricchezza e quella dei piaceri hanno i loro speciali pericoli, e soggiacciono a delle corruzioni sociali d'un'indole propria di ciascheduna.

La corruzione sociale prodotta da una voglia smodata di *potenza* consiste in uno stato di violenza e di *guerra*, nell'asprezza dei costumi che quella trae seco, ed in quelle continue soperchierie, onde senza giusto titolo si ambisce di sottomettere dei popoli liberi, chiamate da S. Agostino *magna latrocinia*.

La corruzione sociale prodotta dall'amore smodato di ricchezza porta la *servitù*, poichè l'amore della ricchezza deprime i nobili spiriti, e non è viltà che non adoperi l'amatore dei lucri. Oltre al sofferire ogni giogo che prometta comodità di arricchire,

(1) Ivi.

(2) Le masse che ripongono ogni lor bene nelle voluttà, veri figliuoli prodighi, dissipano e consumano l'avere degli avi. Quindi le nazioni rese voluttuose, da ricche si fanno celeremente povere, non estimando più il popolo la ricchezza, ma il piacere. Non si vede questo fatto mai altrove più manifesto che in Roma, quando tutti gli affari di quel popolo sovrano furon quelli di mangiare e di sollazzarsi: allora tutte le cose pubbliche, come poscia anco l'impero, si vendettero al più prodigo degli aspiranti. Onde Sallustio stupiva di certa razza di geole de' tempi suoi, la quale nè poteva aver patrimoni, nè soffrire che gli altri n'avessero: *ut merito dicatur genitos esse, qui nec ipsi habere possent res familiares, nec alios pati*. Fragm. ex Civ. Dei II, XVIII.

(3) Noi abbiamo divisa questa età in due periodi, quello de' *fondatori* e quello de' *legislatori*. Ved. l'opera citata *Della Sommaria Cagione* ec. c. VII.

le molte ricchezze dei popoli aguzzano la cupidigia dei dominanti, i quali trovano in esse onde imporre tributi e pesi maggiori. Rousseau, dopo aver osservato come Alessandro per mantenere gl'Ictiofagi nella sua dipendenza gli costrinse a rinunziare alla pescagione e nutrirsi di prodotti della terra, soggiunge: « E i selvaggi d'America, che « van tutti ignudi e che non vivono che del prodotto della lor caccia, non furono « giammai potuti domare. Di vero, qual giogo imporre a uomini che non hanno biso- « gno di nulla? (1) » Queste osservazioni son vere, ma vanno al di là di quello che noi vogliamo. Che la ricchezza agricola aiuti l'instituzione di una società e di un governo questo torna a lode anzichè a biasimo della ricchezza. La società che regola la libertà naturale, non è una servitù, ma è un perfezionamento dell'umanità. Tuttavia non può negarsi, che vi ha diminuzione di libertà. Questo prova, che se l'amore della ricchezza eccede, questa diminuzione di libertà che nel primo suo grado è un bene, si cangia nel male della servitù.

La corruzione sociale prodotta dall'abuso dei piaceri reca necessariamente la *barbarie*, perciocchè spegne il lume della intelligenza quando ella acquisti il predominio nelle popolazioni.

La *guerra* dunque, la *servitù* e la *barbarie* sono le note caratteristiche e gli effetti che tengon dietro alla corruzione della società proveniente dall'eccessiva brama di *potenza*, di *ricchezza* e di *piaceri sensuali*.

A queste tre maniere di corruzione rispondono nei popoli tre maniere d'integrità.

Il segno della integrità rispetto ai piaceri dicemmo consistere nell'apprezzare più un'abitudine sana e robusta della persona, una perfezione costante della natura, che non sia l'attuale piacere.

Il segno dell'integrità rispetto alle ricchezze consiste nel pregiar meno queste che non sia la propria libertà ed indipendenza.

Il segno dell'integrità sociale rispetto alla potenza consiste nell'amar meno la potenza e la gloria, che la giustizia, l'equità e la beneficenza verso di tutti. Questi segni e note d'integrità si trovano in tutte le società, quando si risale alla più vetusta e primitiva loro età in cui si costituiscono. La Grecia e Roma ce ne forniscono le pruove.

Quel luogo vicino d'Eraclea che nomavasi Agamo da una regina che per amor di cacciare serbossi vergine, ricordava come i piaceri della cacciagione, nei quali si gustano tutti i beni di un corpo sano, agile, robusto, appetente, fossero preferiti ad ogni mollezza. « Già un tempo, dice Sallustio, la gioventù romana, appena poteva « sostener la guerra, imparava nel campo la milizia coll'uso, mediante la fatica; e « più in belle armi e cavalli da guerra, che in bagasce e conviti poneva piacere (2). » Dimostrà questa specie d'incorrotta natura quel diletto, di cui Appio, volendo incoraggiare i Romani a permanere durante il verno all'assedio della città di Veja, « La fa- « tica, disse, e il piacere, cose di loro natura dissimilissime, per una cotale natural so- « cietà stanno fra sè congiunte (3), » e perchè la vita agricola rimuove le occasioni di tal corruzione dicevasi che « l'agricoltura è prossima e quasi consanguinea della sa- « pienza (4). » Ecco il segno dell'incorruzione quanto ai piaceri.

La povertà conservata sì lungamente in onore presso i romani, appo i quali vantavasi che il censo privato era breve, grande il comune; gli esempî di Valerio Publicola e di Menenio Agrippa, che dopo aver colla loro virtù salvato lo stato, debbono venir seppelliti col pubblico sunto, perchè morendo non lasciano quanto basti a far loro

(1) *Discours à l'académie de Dijon*, P. I.

(2) De Bell. Catil. *Igitur*, prosegue, *talibus viris non labor insolitus, non locus ullus asper, aut arduus erat, non armatus hostis formidolosus; virtus omnia domuerat.*

(3) Tit. Liv. Dec. I, Lib. V. c. II.

(4) *Res rustica sine dubitatione proxima et quasi consanguinea sapientiae est.* Culum. De re rust. L. I. — *Vita rustica parsimoniae, diligentiae, justitiae magistra est.* Cic. orat. pro Roscio Amer. n. 71.

i funerali; quello di Cincinnato, che torna a condurre l'aratro dopo essere stato Dittatore e alla testa degli eserciti aver campata da estremi pericoli la republica; i sentimenti che Fabrizio fa udire a Pirro sul disprezzo dell'oro e sull'onorata povertà congiunta in Roma alle magistrature più importanti, e tante azioni e detti memorabili somiglianti dimostrano quanto i Romani di quella età anteponessero prima la propria libertà e difesa, poi anco la propria potenza, al vano splendor de' tesori (1). Allora le donne stesse, nelle quali entra sì agevolmente l'avarizia e la vanità, danno per amor di patria i loro monili d'oro, ed il popolo, integro ancora e fornito del generoso amore di libertà, non si lascia sedurre da' Tribuni che gli offeriscono la ripartizione delle terre (2). L'amore della ricchezza dunque a questa età non è ancor giunto ad accecare e corrompere la ragion pratica delle masse popolari.

Noi troviamo ugualmente de' fatti sì nella Grecia che in Roma, che provano come a tal tempo l'equità, la giustizia e la magnanimità prevalgono all'amore della *potenza*. Quando Ercole e Teseo combattendo co' ladroni non vogliono adoperare altr'arma che quella di cui sono i ladroni stessi forniti, danno prova d'una certa valentia che cerca qualche cosa di più nobile che il semplice dominio. Quando Alessandro s'astiene d'assalire i nemici di notte per non assomigliarsi a' rubatori di strada, dà segno che la voglia di dominare viene ancora temperata da un cotal senso di equità e di magnanimità. Gli Ateniesi, vinti i Persiani, tenendo la signoria del mare, descrissero il tributo che la Grecia e l'Asia dovevano pagare a mantenimento dell'armata navale che presidiava la Grecia (3). Gli Eracleoti negano di pagare. Gli Ateniesi mandano Lamaco con dieci navi a riscuoter la somma, il quale andando la state al Ponto, fece penetrar le triremi nel fiume Caleca e dare il guasto a'campi degli Eracleoti. Ma liquefacendosi le nevi e precipitando da' monti le acque, le sue navi sono spinte contro a certe rupi nelle quali si frangono. Così egli non può tornare per mare; per terra non osa, dovendo passare tra ferocissime genti. Che fanno gli Eracleoti? Lungi di approfittarsi della sventura, somministrano vettovaglie e mano armata a Lamaco, ond'egli coll'esercito facendo viaggio per gli Traci Bitini viene a Calcedone. Di questi esempi non pochi si scontrano ne' buoni tempi della Grecia. Dicasi il somigliante di Roma. Il Senato, che ne' migliori tempi disputava, prima d'intraprendere una guerra, assai più sulla giustizia della causa che sulla utilità, mostrava che l'amore della potenza era ancora moderato dal sentimento di ciò che è giusto (4). Allorchè agli Etruschi, vinti in battaglia, i Romani vincitori fanno ogni più umano accoglimento, medicando le loro ferite, e in Roma stessa assegnando loro un quartiere fra il monte Palatino e il Campidoglio, danno un bello esempio di un sentimento di umanità e di beneficenza nella vitto-

(1) Quando Fabrizio diceva a Pirro, che i Romani non voleano aver dominio sulle ricchezze, ma bensì su quelli che possedevano le ricchezze, esprimeva un sentimento, nel quale non tanto l'amore di libertà, quanto l'amore di potenza prevale sull'amore di ricchezza.

(2) *Id vero*, dice Livio a proposito del rifiuto dato dalla plebe l'anno 266 di Roma alla proposizione del Tribuno Rabulejo di rimborsare col tesoro pubblico i poveri di quanto aveano speso nella precedente carestia a comprar il grano donato da Gelone re di Siracusa alla Repubblica, *Id vero haud secus quam praesentem mercedem regni aspernata plebs: adeo propter SUSPICIONEM INSITAM REGNI, velut abundarent omnia, munera ejus in animis hominum respuebantur*. Questa maniera filosofica di dire, *in animis hominum respuebantur*, è degna di osservazione: ella mostra come è nella disposizione degli animi de' popoli, che stanno i principi del loro contegno politico. — Ancor l'anno 690 di Roma potè Cicerone dissuadere il popolo romano dall'accettare la distribuzione delle terre offertagli dal tribuno Servilio Rullo colla legge agraria; e ciò potè mettendogli innanzi il danno che da quella legge minacciava di venire alla libertà.

(3) Olimp. LXXXVII, a. II.

(4) *Bella*, dice Varrone, *et tarde nec magna licentia suscipiebant, quod nullum bellum nisi justum putabant geri oportere* L. II. de vita P. R. — I Feciali, araldi d'arme che venivano spediti a dichiarare la guerra chiamando con molti giuramenti e cerimonie Giove in testimonio della giustizia dovuta al popolo romano, provano lo stesso. — Ella è divenuta moda oggidì il malignare su tutti i fatti del popolo romano: ma noi non crediamo che stia bene l'associarsi ai maligni sebben di moda.

ria: Porsena che ne è vivamente tocco, restituisce gratuitamente a'Romani le terre di là dal Tevere a lui cedute in un trattato di pace, e dà nuovo esempio di un amore di potenza superato e vinto dall'amore della virtù.

Si ravvisano adunque i segni delle tre specie d'integrità di cui parliamo, nelle storie delle più insigni società civili; come ugualmente si possono poi riscontrare le tre maniere di corruzione che a quelle corrispondono.

Fra le quali, come risulta da ciò che dicemmo, la corruzione pessima si è quella che spegne l'esistenza sociale e al tutto travolge il sociale intendimento nelle voluttà sensuali, ond'avviene che il senso rimanga l'unica guida della gente. Questa corruzione è la prima o l'ultima; o precede l'esistenza della società, e in tal caso ne impedisce la formazione; o segna la decrepitezza sociale, e in tal caso annienta la società: nell'uno e nell'altro caso mostrasi ugualmente incompatibile coll'esistenza della civile associazione (1).

La corruzione proveniente dalla brama di potenza e di gloria può essere già entrata in una nazione, e tuttavia trovarsi in questa nazione integrità relativamente alle ricchezze ed ai costumi, può trovarvisi libertà e semplicità di vita. In questo periodo la nazione è vulnerata, ma ella nol mostra nell'apparenza: anzi e sta in piede, e grandeggia, e porge esempi di virtù. Tal si conservò Roma qualche tempo anche dopo la distruzione di Cartagine (an. 608 di R.), epoca dalla quale si conta quella corruzione della romana repubblica che proviene da cupidigia già resa immoderata e sbrigliata di dominio.

La corruzione proveniente dalla passione della ricchezza antecede anch'essa quella che consiste nel traviamento de'sensi. Laonde non così tosto dopo che una nazione è impazzita dietro l'amore delle ricchezze, ella s'abbandona in braccio alle voluttà; ma qualche tempo dura ricca, temperante ed economa. Questo tempo suole anche esser notabile, se la ricchezza è il prodotto dell'industria; ma diviene brevissimo allorquando la ricchezza innonda lo stato come un effetto della prepotenza. Di qui è che le ricchezze

(1) Nel libro *Della Sommaria Cagione* ecc. c. IX si tolsero a spiegare le antiche conquiste, reputandole alle età diverse nelle quali si trovavano pervenute le nazioni contemporanee, sicchè quelle giunte all'ultima età, profondamente corrotte, non si potevano tenere in piede contro quelle che si trovavano solamente alla seconda età, e si prestavano perciò facil materia alle conquiste bramate da queste ultime. Si potrebbe illustrare questa osservazione con degli esempi tratti dalle scarse memorie che ci rimasero intorno alle più antiche monarchie orientali, e segnatamente coll'esempio delle conquiste di Ciro sopra i Medi e gli Assiri. Tutto conduce a farci credere, che in questo tempo la nazione meda ed assiria era corrotta per cagione di smisurato lusso e stemperate voluttà, mentre i Persiani si trovavano in uno stato ancora di semplicità e di virtù, come ce li descrive Senofonte. Merita di considerarsi a questo proposito il fatto narrato nel libro II della Ciropedia. Venendo alcuni ambasciatori indiani alla corte di Ciaxare re de' Medi, questi pensò ad accoglierli in modo che rimanessero stupiti della sua magnificenza e del lusso della sua corte. A tal uopo, perchè il ricevimento fosse più solenne, mandò ordine al giovane Ciro, suo nipote, che come satrapa governava i Persiani soggetti a' Medi, che dovesse venire alla corte mandandogli delle ricchissime vestimenta, delle quali ornato vi comparisse col più gran fasto. Ma che fa Ciro, ricevuto che s'ebbe un tal comando? Schiera in bellissimo ordine tutte le coorti del suo esercito, e vestito secondo il costume persiano alla semplice, comparisce con tutta celerità alla corte coll'intera armata. Ciaxare gli dimanda il perchè si presenti in tal abito non da pompa. E Ciro: « In qual de' due modi, o mio Ciaxare, ti potevo in « far più onore, se io ti avessi ubbidito con lentezza venendo a te, che mi chiamavi, vestito di por- « pora, o co' braccialetti e le collane; ovvero più tosto in questo modo, ubbidendoti col venire per « renderti onore velocemente, e circondato da un tale e tanto esercito, mentre in quella guisa io « t'onoro col rendermi qui presente io stesso ornato di sudore e di prontezza, e col presentarti gli « altri a te sì fattamente ossequiosi? » Certo che in questo operar di Ciro si nasconde un tratto di una politica. Ma chi non vede altresì con quai giudizi diversi stimino le cose il re de' Medi, e il futuro re de' Persiani? Il primo non pensa che di mostrare la sua grandezza col lusso; il secondo disprezza le apparenze del lusso, prezza la forza dell'esercito, e irride quasi la lentezza meda ed assiria, contrapponendole la celerità militare di un popolo non rammollito. Chi non vede qui i Persiani trovarsi ancora nella prima o nella seconda età della potenza, quando i Medi e gli Assiri sono già giunti all'ultima della voluttà? Laonde qual meraviglia se l'impero di questi ultimi sia già disposto a divenir preda de' primi? — Ora si paragonino i Persiani ne' tempi posteriori, quando Serse pretende invader la Grecia, si paragonino dico co' Greci da' quali sono vinti; e si potranno fare agevolmente delle riflessioni somiglianti alle precedenti.

di Roma, cioè le spoglie delle nazioni, e l'oro che trasse la Spagna dal nuovo mondo, precipitarono rapidamente nel lusso e nella scostumatezza quei popoli appunto perchè ve le recò la guerra e la conquista, e non l'onesto lavoro e l'assiduità dell'industria.

Non conviene nè anco credere che una nazione, tostochè è potente, debba necessariamente esser abbagliata e sedotta dalla propria potenza. Sebbene il possesso di una smodata potenza, o di una enorme ricchezza, sia pericoloso; tuttavia assai più della presenza del potere e dell'oro, nuoce a corrompere le masse la onesta o turpe origine di questi beni. Se la potenza è il naturale effetto della giustizia e della virtù, se la ricchezza è il premio di una laboriosità e di una savia economia, nè l'una nè l'altra corrompono sì tosto i popoli. La potenza usurpata, la ricchezza rapita, sono oltremodo corrompitrici, perchè nascono esse stesse dalla corruzione.

Laonde non si può determinare con precisione la lunghezza delle quattro età percorse dalle nazioni, nè il tempo che impiegano a corrompersi della corruzione propria di ciascuna delle tre ultime età: una nazione corre in questa via più, un'altra meno; e là dove questa spenderà lunghissimo spazio a trascorrere d'una all'altra età, d'una all'altra maniera di corrompimento, quella con ratto corso tutte le compirà.

Solo si può dire, che nell'umanità vi ha sempre una causa costante, che la inclina nell'abusare della potenza, della grandezza e de'godimenti materiali; e questa causa si è il mancarle un bene assoluto, il quale pienamente appaghi gli animi umani; ond'essa volgesi a cercare quel suo completo appagamento che le bisogna, in ogni cosa che le si presenta dinanzi con aspetto di bene, sia la grandezza e la potenza, sia l'abbondanza delle dovizie, sieno le dilettazioni de'sensi. È questo voler cercare dentro a tali cose quanto esse non possono darle, si è la più profonda cagione del corrompersi che fa l'umanità abusando delle medesime.

Oltre questa causa universale e permanente, vi hanno delle cause variabili.

La fallacità dell'istinto innato ha un grado maggiore o minore nelle stirpi diverse: questo è la causa principale e inosservata delle varie fortune de' popoli. Le generazioni umane sono segnate con un loro proprio stampo fin dall'origine; ecco il secreto potente mezzo, onde la Provvidenza assegnò alle nazioni i loro destini.

Le circostanze del clima influiscono a modificare il temperamento, e il nativo carattere delle stirpi; ma nol mutano per intero: tali modificazioni sono nulla più che accidentali.

Due cagioni esteriori che aiutano ad accelerare l'andamento delle società per le loro determinate età, si possono altresì accennare, e sono: 1.° le occasioni esterne, che vengono somministrate dal complesso delle circostanze, per le quali le società più prontamente si organizzano e costituiscono fortemente, dominano ed arricchiscono; 2.° un grado maggiore di attività inerente pure alle stirpi, per la quale attività le popolazioni operano in generale più rapidamente, e però prevengono e divorano più tempo, che non facciano altre popolazioni più pacate e più lente. E qui deesi osservare, trovarsi questa legge che, « più l'uomo s'adopera a conseguire i beni esterni e vi fa in« torno de'tentativi e degli sforzi, anche più egli s'affeziona a que'beni, e però più « spinge ed afforza i suoi movimenti, che procedono di continuo accelerati. »

Finalmente, si può dimandare, se, come vi ha un cotale *appagamento* che risponde alla prima età, in cui il fine prossimo della società determinato dalla ragion pratica delle masse è l'esistenza della medesima, così vi abbiano pure degli *appagamenti* propri delle tre età susseguenti, nelle quali il fine prossimo viene nel fatto collocato or nella potenza, or nella ricchezza, or ne'piaceri.

Rispondo: Nella seconda età, in cui la ragion pratica delle masse cerca la potenza e la gloria del paese, convien distinguere un primo periodo, nel quale cotal bramosia di dominio e di gloria non è ancora smodata, infinita, ingiusta; ed un secondo, nel quale si cerca potenza e gloria senza confine, e con nullo risguardo alla giustizia. In questo secondo periodo non può darsi alcun appagamento, ma brame inquiete, insatu-

rabili, strazianti l'animo; le quali non cessano se non rifinite dallo sfibramento delle forze nazionali o dal sopravveniente mal amore delle ricchezze. Nel primo periodo all'incontro, dati i desideri di potenza e di gloria limitati e subordinati alla giustizia, non è impossibile che diasi un certo appagamento dell'animo, ove venga fatto di acquistare la potenza e la gloria desiderata per vie giuste ed oneste, come natural frutto della beneficenza, della prudenza e di un valore che non si spiega se non a sanzione di quello che è giusto e retto.

Nella terza età, quella della ricchezza, distinguasi l'origine della ricchezza, come toccammo. Se ella è il frutto d'ingiuste conquiste, e se l'età sua succede a quella della potenza pervenuta già a corruzione, ella è fatalo: non si dà un tempo medio, nel quale gli animi s'acquetino, essi passano voraci di brama in brama sempre eccessiva e tormentosa. All'opposto l'età d'una ricchezza venuta alla nazione in conseguenza di legittima potenza o mediante industria, spartesi anch'essa in due periodi. Nel primo, la ragion pratica delle masse tende sì a procacciare che la nazione arricchisca, ma d'una tendenza moderata e regolata dall'onestà e dall'equità. Una tal brama può appagarsi, e appagata costituire anco uno stato di contentezza degli animi. Ma quinci facilmente la nazione sdrucciola al secondo periodo, massime se la ricchezza sopravvenuta trabocca eccessiva e con facilità; nel quale la cupidigia rompe gli argini, non conosce più modo, nè dice più basta. In quest'ultimo tempo la massa, benchè ricchissima, è oltremodo infelice, e senza pace alcuna interiore.

Finalmente, quanto all'età del lusso e de' piaceri, dobbiam dire qualche cosa di simigliante a quello che dicemmo dell'età della ricchezza. Se i piaceri succedono come una conseguenza della potenza usurpata e della ricchezza ingiustamente raccolta, se succedono a' periodi corrotti della potenza e della ricchezza, in tal caso non fanno che aumentare alla nazione la tormentosa inquietudine. Se poi la voglia de' piaceri è preceduta dal periodo onesto della potenza e dal periodo onesto della ricchezza, in tal caso anche l'età de' piaceri presenta due tempi o periodi; nell'uno i piaceri che si cercano sono moderati ed onesti; nell'altro, che troppo presto succede al primo, la voluttà regna nuda senza briglia e senza pudore. Allora essa attacca le radici della civile associazione.

Queste diverse vicissitudini a cui soggiaccion le masse, hanno le loro occulte ragioni nella condizione dell'uman cuore.

Se noi poniam mente a ciò che accade nel segreto dell'individuo, troviam tosto la spiegazione degli storici avvenimenti. Mi si permetta di aggiungere alcune poche osservazioni sulla serie degli stati che prende la mente e l'animo negl'individui umani, affine d'aggiunger luce maggiore a quanto ragionammo fin qui delle nazioni.

Si nello sviluppo e nel cammino della mente, come in quello dell'animo, può osservarsi, che l'uomo individuo trova a quando a quando, quasi alcune sedie di riposo; ma di riposo provvisorio e temporaneo.

Accorgendosi poscia per qualche buon dato del suo inganno, cioè che ciò che ha non vale ad appagarlo a pieno come davasi a credere, sorge e prosegue la via de'suoi pensieri e de'suoi affetti insino a che di nuovo gli paia incontrare alcun altro luogo di posa; dalla quale pure ben presto si leva sgannato, e va innanzi. Queste posature che l'uomo fa nella strada delle sue cogitazioni e delle sue affezioni, come il rattengono e l'indugiano dall'andare speditamente alla perfetta scienza ed alla perfetta virtù, così pure lo impediscono che rattissimamente non piombi al fondo del vizio. Se noi analizziamo questo fatto singolare dello spirito umano, troviamo che egli accade nel modo seguente.

Allorchè la mente cerca la ragione d'un fatto, ella s'appaga tosto alla prima che le si presenta e che le paia vera, e qui fa una posa. Ma se poi accade che per nuove riflessioni trovi falsa, o insufficiente, o non l'ultima quella ragione, ma tale che suppone dinanzi a sè una ragione ulteriore; allora lo spirito perde la sua prima quiete, e levatosi immediatamente s'avvia in cerca d'un'altra ragione migliore, più vera o più

profonda. Lo stesso gioco si ripete colla ragion seconda che gli vien trovata, e colla terza, e così via fino all'ultima. Appare, che tutte le more che fa lo spirito umano nelle ragioni false, o imperfette, o non ultime, possono esser lunghe più o meno, possono anco durare tutta la vita, se l'uomo non vien riscosso da alcun'accidentale occasione, che il faccia riflettere all'insufficienza delle ragioni trovate. Quindi di natura sua la fermata e l'appagamento dell'intelligenza non sono stabili e certi, se non giunta che sia alla ragion vera ed ultima di quel fatto, di cui ella cerca spiegazione.

Ma la mente può considerarsi quasi come una carta geografica de' viaggi dell'animo, che è il principio delle umane operazioni. Lo stesso che abbiam detto avvenire nella mente, avviene nell'animo cercatore di felicità. Ad ogni bene che gli si presenti, concepisce lieta speranza di grandi cose. « Vedi, egli dice seco medesimo, che bell'avventura è cotesta: che sì, che io hò rinvenuto qui ciò che mi renderà felice? » Per tale lusinga s'abbandona all'acquisto ed alla fruizione di quel bene, del quale ha pur preso a sperare sì alto. Quivi egli posa, s'appaga; ma quanto dura tal posa? Solo fino a tanto che, ripetute le sperienze, avutosi di quel bene a sazietà, provatane noia e dispetto, si accorge da ultimo che è ingannato, e conchiude: « In questo ch'io credea bene, non è tuttavia quello che io cercavo e speravo di rinvenire. » Allora l'animo a nuovi desideri, a nuove ricerche rimettesi, riprende il cammino, infino che ad altro bene si abbatta; circa il quale parimente indugia fin che sia giunto a possederne a ribocco, a infastidirsene, o in qualsiasi altro modo a farsi accorto che nè anche in esso havvi di felicità più che l'apparenza. Così trascorrendo di bene in bene, l'uomo fa delle posate, alla guisa d'un masso, che rovinando dal pendio, non si ferma che al piano, se pur qualche sostentacolo accidentale per via non iscontri, sottratto il quale, seguita a rotolarsi per la pendice. E queste pose ed appagamenti imperfetti dell'animo, sebbene accidentali, possono tuttavia, come dicevo, essere più o men lunghi, secondo che si presentano le occasioni di riflettere ed ire innanzi, le quali occasioni noi abbiam già, in un modo generale, indicate.

CAPITOLO IV.

Caso speciale nel quale la società civile passa immediatamente dall'età dell'esistenza all'età della ricchezza, senza passare per quella della potenza.

La *storia ideale* delle quattro età trovasi avverata nella *storia reale* delle più illustri nazioni antiche dell'occidente.

Essa va soggetta ad una eccezione quando si applica alle nazioni continentali dell'oriente.

Egli è ben naturale, che un popolo abitante una regione oltremodo fertile e ricca di ogni maniera di produzioni inservienti a'bisogni ed a'piaceri della vita, più presto si ammollisca, e prenda diletto della ricchezza, del lusso e d'ogni maniera di delizie. Che se la stessa stirpe aiutata dal clima è per sè medesima gentile e delicata, d'ingegno poi agile e pronto, più tosto che alle dure fatiche della guerra inclinerà alle arti della pace. D'altra parte i bisogni non la sospingono a cercare regioni diverse da quelle in cui vive, nelle quali nulla le manca. Questo fa sì che le masse popolari abitatrici di così pingui contrade riescano d'indole pacifica, e la ragion pratica delle medesime, dopo fondata la società civile, sia indotta quasi subito a determinare il fine prossimo della medesima, collocandolo nella *ricchezza* e ne'*piaceri*, più tosto che nella *potenza*. Le nazioni di tal fatta sogliono passare adunque immediatamente dall'età prima della società alla terza, che è quella dell'arricchimento, e da questa con prontezza a quella del lusso e de'piaceri, senza che si possa notare nella loro storia una età distinta data all'acquisto di nazionale potenza, o almeno senza che l'età della potenza tenga una ragguardevole durata.

Le grandi monarchie dell' oriente di là dalla Persia, lungi che valgano a provare in quelle popolazioni uno spirto guerriero, provano ad evidenza l' indole pacifica di cui noi parliamo. Per questa esse venivano con tutta facilità sottomesse da qualche ardito, a cui s' apprendesse l' ambizione di regnare. Una battaglia, dove talora l' arma più terribile non era il ferro, ma la paura, decideva la sorte di centinaia di provincie. La guerra non si faceva dalle masse, che ricevevano docilmente per imperante il fortunato vincitore: facevasi sempre dall' orgoglio smoderato di due emuli da principio, e poi di due famiglie.

Quello che qui osserviamo può applicarsi principalmente all' India, la quale, secondo le testimonianze di Diodoro Siculo (1) e di Strabone (2), non fece mai spedizioni militari al di fuori, nè mandò colonie, e nè fu pur conquistata da altre nazioni; il che dee intendersi della parte più interna di quell' immenso paese.

Queste popolazioni ricche e ingegnose, eretta la società civile, doveano naturalmente non tanto provvederla di istituzioni militari, quanto di ordini spettanti all' agricoltura, alle manifatture, al commercio, in una parola all' arti pacifiche di ogni maniera d' industria. Or questo è appunto quanto noi troviamo nell' India.

La divisione degli abitatori in caste nell' accozzarsi delle prime famiglie in civil società, dovea rendere molti e grandi vantaggi, e massime quello del tenerle unite nel comune associamento. Conciossiachè per tal modo le famiglie venivano poste in iscambievole dipendenza, e in necessità di una continua comunicazione d' uffici e di vantaggi. Trattandosi di società non tenute insieme da spirito nazionale tendente alla gloria ed alla dominazione, e scevre in gran parte da que' pericoli che stringono insieme i popoli alla comune difesa; di società non bisognevoli di leggi, come quelle a cui bastavano le costumanze domestiche già bene convalidate (3); egli sarebbe pur difficile

(1) « L'India, paese vastissimo, viene abitato da molte e varie nazioni, nessuna delle quali ha « origine forestiera, ma tutte si credono indigene: nè si se che abbiano mai ricevuto colonie d' altri, « nè che n' abbiano mandate in altro luogo. » E riferendo le cose avute dai più dotti Indiani di nuovo dice: « Anche i posteri di lui (dell' Ercole indiano) tennero per molte età il paese, e fecero im« prese egregie, ma non però spedizione alcuna fuori de' confini del regno, nè mandarono colonie su altre regioni. » L. II, c. XI.

(2) L. XV.

(3) Dalla relazione di Megastene, che soggiornò parecchi anni alle corte del terzo re de' Prasi sul principio del terzo secolo prima di Cristo, sappiamo che in quel tempo nel regno de' Prasi, il più incivilito forse dell' India, non si usavano leggi scritte, e non si commetteveno furti se non di piccole somme: Ecco le parole di Strabone (lib. XV) « Megastene dice, che trovandosi egli nel campo di San« dracotto, dove era una moltitudine di quattrocentomite persone, non vide mai giorno alcuno nel « quale fosse portato furto che valesse più di dugento dramme: tanto più che non si usavano leggi « scritte, perocchè essi non sanno lettere, ma governano tutte le cose con le memoria. » Questo non usarsi *leggi scritte* è anco de' nostri tempi nell' India, dove però non mancano trattati anco antichi di giurisprudenza, ma senza aver forza di leggi. Ecco la testimonianza del Papi, stato lungamente nell' Indie. « Hanno gl' Indi numerosi antichi trattati di leggi. Un certo Raghunandaa, che dagl' Inglesi « di Calcutta vien detto il Trebonieno dell' India, ne compilò, pochi secoli fa, una specie di Digesto « in ventisette volumi, dai libri di veri Muni o santi personaggi: ma questi trattati non sembrano « fatti per altro che per rimanersi nelle mani di pochi bramini; e lungi dall' essere promulgati, il « popolo ignora perfino che essi vi sieno. La principale o quasi unica regola in giudicare sono gli » antichi costumi e le precedenti decisioni, e nei casi a cui queste non possono adattarsi, e più in « quelli che stimolano la cupidigia e la rapacità, e qualche altra passione, la legge sta solo nelle « bocca del bramino, del despota, del giudice » (*Lettere sulle Indie Orientali* tom. II, facc. 136 e 137. Filadelfia, dalla stamperie Klert, 1802) — Solamente verso la metà del secolo XVI, Akber VI, discendente da Tamerlano, fece il suo compendio della Giurisprudenza Indiana; e due secoli dopo, il governatore inglese Hastinghs fece una nuova compilazione delle indiane leggi pubblicate e Londra nel 1781. Nel 1796 Coltebroocke pubblicò a Londre in 3 volumi in 4.° la traduzione del codice di Menou, che il Romagnosi conghietture essere stato portato dall' Iran nell' India 540 anni prima di Cristo. Sembrano tuttavie alquanto deboli gli argomenti co' quali cerca il Romagnosi di provare il suo assunto, essendo tratti unicamente dal trovarsi nel detto codice alcune leggi, che pare non essersi praticate nell' India. Questo è difficile a provarsi per tutti i tempi e per tutti i luoghi di quelle vaste regioni. Piacemi ancora di qui rammentare quanto dice l' indiana mitologia. Questa narra, che da Brahma e da Séraswati sua moglie nacque Menou e dieci altri legislatori. Questo Menou popolò la

a rinvenire un' istituzione più propria di quella delle caste, a servire di tenace cemento fra le famiglie di lor natura disgregate e naturalmente egoiste. Oltracciò, il Robertson osserva con tutta giustezza, checchè altri n'abbia detto, che la divisione della popolazione in caste destinate ad ufficî e mestieri diversi avea di bei vantaggi economici, giacchè « sebbene il rispetto pel processo degli antenati inceppi lo spirito d' invenzione, ne deriva però un' abilità ed una finezza tale nelle manifatture, che gli Europei, con tutti gli avvantaggi di cognizioni superiori e coll' aiuto di strumenti più « perfetti, non sono pur mai arrivati ad agguagliare la precisione de' loro lavori. » E di più « la divisione delle professioni nell' India e l' antica distribuzione del popolo « in classi, destinata ciascuna ad una qualità particolare di lavoro, manteneva un' abbondanza tale di merci le più usuali e le più comuni, che non solo bastavano al con« sumo interno, ma ancora a provvederne tutte le contrade circonvicine » (1). Oltre queste utilità d' economia, ve n' avevano indubitatamente altre di politiche: le caste abituavano il popolo al lavoro collo stimolo dell' emulazione fra le diverse classi; davangli un tipo d' ordine e di regolarità che molto influiva sull' intelligenza, attignendo questa da quel tipo i principî di una cotal logica pratica; rendeva facile il governo colla divisione e classificazione della forza popolare, e attaccando tutte le famiglie ad abitudini fisse (2) ed arti di pace, sottraeva la materia alle guerre intestine, col rendere a queste contraria l' utilità e la volontà del popolo occupato in conservare ed accrescere la ricchezza.

Ma cotesti vantaggi sperimentati in pratica, come debbono aver contribuito assaissimo a rendere stabile la distinzione delle caste, e sempre più stretta, fino ad esser sancita con interdetto religioso (3), così non si può credere che l' abbiano prodotta a principio. L' origine delle caste dee riportarsi ad uno stato anteriore a quello della società civile: è la famiglia già costituita e sviluppata, che entrando in società colle altre vi porta le sue abitudini, le sue abilità, le sue tradizioni e le conserva gelosamente. Non mancano le tracce delle arti divenute naturalmente ereditarie in famiglia, nel più antico dei libri, nel Genesi. In questo libro leggiamo, che già innanzi il diluvio, Jabel « fu padre di quelli che dimoravano nelle tende ed eran mandriani » (4): ecco una schiatta intera che mantiene l' arte colle consuetudini del padre. Il fratello di Jabel leggesi essere stato Jubal, che « fu padre di quelli che suonavano di cetera e d'or« gano » (5): or ecco una stirpe, che pure conserva diligentemente la paterna abilità e professione di suonare. Finalmente di Tubalcain fratello de' precedenti, ma d' altra madre, contasi che « batteva i metalli, e che esercitò la professione di fabbro in ogni « opera di rame e di ferro, » o, come significa il testo originale, che « ammaestrò « ogni fabbro di rame e di ferro » (6).

Oltre lo spirito d'imitazione, che è la guida principale, se non unica, degli uomini prima che questi siensi formati nella mente de' principî direttivi, i quali lor diano l' arbitrio di sè medesimi, ed oltre molte altre ragioni di questa continuazione ne' figliuoli dell' arte e professione paterna, persuadeva a ciò ne' tempi antichissimi il prez-

terra, e diede a' suoi figliuoli delle leggi eccellenti (ecco il dominio civile nascente nell' India immediatamente dal dominio paterno, la società politica uscente dalla famiglia). Ma i suoi figliuoli e discendenti non osservarono le sue leggi.—Indi fu necessario che altri Menou nascessero per condurre e regolare saviamente gli uomini.

(1) *Ricerche storiche sull' India antica*, appendice II.

(2) La guerra sconcerta e rompe le abitudini domestiche. Le famiglie adunque molto attaccate alle loro consuetudini sono naturalmente nemiche della guerra.

(3) Sembra probabile, che il divieto intimato dalla religione di passare da una casta all' altra siasi stabilito da' bramini in un tempo meno antico. Non di meno esso aveva le sue radici nella religiosa venerazione verso gli antenati fondatori delle famiglie, a cui si attribuivano onori divini. E veramente tutte le caste indiane ripetono l' origine loro dagli Dei.

(4) *Genuitque Ada Jabel,, qui fuit pater habitantium in tentoriis atque pastorum*. Gen. IV.

(5) *Et nomen fratris ejus Jubal: ipse fuit pater canentium cithara et organo*. Gen. IV.

(6) Gen. IV.

so sommo che un' arte nuova dovea avere; onde consideravasi come un tesoro domestico, e mantenevasi con tutta gelosia, siccome quella che dava alla famiglia che la possedeva una cotal prevalenza sopra le altre. S' aggiunge ch' essa poteasi a quel tempo serbar facilmente entro le domestiche mura, poichè fuori non si trovavano maestri di essa; sicchè nella casa racchiudevasi l' arte, e l' unico magisterio dell' arte.

Questo spiega manifestamente la distinzione delle caste o famiglie professanti l'arti paterne; le quali pur si rinvengono costantemente in tutte le primitive società civili dell' oriente, nell'Arabia Felice (1), nell' Egitto, nella Persia ec. L' istituzione stessa, il che è osservabile, riscontrossi nel Perù sotto l' impero degl' Incas (2). Negli antichi Greci son chiarissime le tracce delle arti e professioni tradizionali, come a ragion d' esempio, uscivano dalla stirpe d' Esculapio tutti quelli che professavano la medicina. Dalle abilità poi e professioni tramandate di generazione in generazione nasceva e nacque sempre l'opinione di nobiltà maggiore o minore inerente alle stirpi; giacchè a queste anzichè agli stessi individui riputossi ogni egregio fatto de' singoli membri delle famiglie.

Le quali considerazioni tutte in un modo speciale si applicano all'India, dove appariscono ancora tracce manifeste delle diverse famiglie originali, unitesi a principio in società civili; perocchè quelle famiglie non si sono veramente mai potute fondere al tutto insieme per la debolezza de' vincoli sociali (3). Conciossiachè dove manca nelle nazioni l'età della dominazione e della gloria, rimangono allentati i legami che stringono insieme le masse; non trovandosi più uno scopo unico, grande, pubblico, eccitatore di entusiasmo, nel quale si concentrino i pensieri, gl' interessi e le volontà di tutti, divenute così quasi volontà d' un solo, e nel quale assorbiti per così dire i cittadini, si dimentichino e sacrifichino per la patria le affezioni e le abitudini della famiglia.

Laonde nell' Indie le famiglie ancor si conservano grandi all' uso patriarcale (4):

(1) « Secondo un' altra divisione tutta l'Arabia felice è divisa in cinque ordini. Nell' uno sono i « combattenti e i difensori di tutti gli altri: nell' altro i lavoratori della terra, dai quali è condotto il « grano agli altri: nel terzo sono i meccanici ed artisti: nel quarto i conduttori della mirra: e nel « quinto quelli che conducono l' incenso, i quali sono quelli medesimi che portano anco la cassia, il « cinnamomo ed il nardo. Queste professioni non si tramutano dall' una all' altra, ma ciascuna si ri« mane in quella che ha avuto da' suoi maggiori. » Strabone, lib. XV.

(2) Non mancano degl' indizi che rendono probabile l'America essere stata popolata dall'Asia, come si può vedere nel Malte-Brun. Si scopersero delle tracce di somiglianza tra la conformazione fisica, la lingua e le abitudini degli abitatori dell'America settentrionale, e quelle dei Tongusi, dei Mantchouxi, dei Mongoli, dei Tartari ed altre tribù nomade dell'Asia che dimorano vicino allo stretto di Behring. (Ved. Fischer, *Conjecture sur l'origine des Américains*, Adair, *History of the American Indians*, o le opere di A. Hombold.). Humbold osserva appunto (*Essai politique sur la Nouvelle Espagne* Vol. II, pag. 502) che i Tsciutski anche presentemente portano ogni anno la guerra agli Americani passando lo stretto di Behring. Il signor Rask professore di storia letteraria nell' università di Copenaghen in una sua opera stampata nel 1826 *Dell' Antichità della lingua Zend e dell' autenticità del Zendavesta*, pretende che le lingue de' Teleguini, de' Canerini, de' Malabaresi ed altri che abitano presentemente la costa orientale dell' India e i paesi meridionali di là dal tropico, abbiano molta affinità colle lingue tartare e finniche parlate nell'Asia settentrionale e nella centrale. — Si trovarono nell'America tracce del Sabeismo asiatico. A' Faraoni dell'Egitto, come trovò il sig. Champollion juniore, si dava il titolo di *Figliuolo del Sole*. Gli antichi regnatori dell' India si vantavano parimente di essere figliuoli del sole (Diod. Sic. L. II, c. XI). Anche presentemente la seconda classe degl' Indou cioè la Csciattria, quella de' guerrieri, si divide in due ordini, uno de' quali discende dal Sole, l' altro dalla Luna. Or nelle memorie di Gargillasso della Vega viene indicata la stessa doppia origine della progenie più nobile del Perù.

(3) « Da per tutto le tre caste superiori distinte fra loro in dignità si distinguono in massa dalle « caste inferiori non solamente per i loro privilegi religiosi e politici, ma pel color (bianco) delle « carni e per i tratti del viso. »

(4) « Le case degl' Indou, dice mad. Graham nel giornale del suo soggiorno alle Indie orientali negli anni 1809-1811, « sono necessariamente grandi; perocchè, quand' anco un uomo avesse venti figliuoli, questi rimangono con lui anche dopo maritati: gli zii, i fratelli, i figliuoli, i nipoti vi« vono insieme fino a tanto che il loro numero li costringe a dividersi. » Nell' antico Codice indiano di Menou si prescrive che se una famiglia vuol vivere unita, il più vecchio maschio assuma il luogo

ciò che ivi più interessa non è il governo della nazione, ma il municipio, che si regge a similitudine delle famiglie (1); e le stesse lingue indiane non si sono mai fuse insieme in una sola e nazionale, ma rimasero molte e distinte (2).

Alla somma forza pertanto di quelle domestiche consuetudini riguardate come onorifiche alla casa, e trovate utili in pratica, dalle quali, secondo noi, venne lo stabilimento politico e religioso delle caste, fu attribuita, non senza ragione, la stabilità della vita privata del popolo dell'Indie (3), stabilità che tempera il potere assoluto dei regnatori, e lo rende meno nocevole (4). I diritti e i privilegi che la consuetudine accorda alle caste sono intangibili: nessuna forza o imperante volontà potrebbe abolirli.

Quindi un'importantissima conseguenza. La terza delle quattro caste indiane è quella de' Vasia, cioè degli agricoltori e de' commercianti. L'agricoltura dunque e il commercio viene necessariamente protetto dalla costituzione dello stato: da una costituzione non iscritta sopra un sottil foglio di carta, ma ne' costumi irradicabili, nelle opinioni, negli animi di tutti.

« I vantaggi di queste restrizioni imposte all'autorità del sovrano, dice il Robert-« son (5), non erano limitati ai soli due ordini superiori dello stato, ma si estendeva-« no sino a un certo punto alla terza classe dedicata all'agricoltura. » —

« In ciascuna parte dell'India in cui i principi Indiani hanno conservato i loro do-« minî, i *ryot*, nome moderno che dinota i fittaiuoli, tengono i loro beni in affitto, il « quale può essere riguardato come perpetuo, e la pensione è regolata sulle prime mi-« sure ed il primo estimo de' terreni. Questo metodo è così antico e tanto si uniforma « alle idee che hanno gl' indiani sulle distinzioni delle caste e sui rispettivi uffici, che « esso è invariabilmente mantenuto nelle provincie conquistate da' Maomettani e dagli « Europei, e viene considerato come la base di tutto il sistema finanziere di queste due « potenze. Ne' tempi più antichi e prima che le istituzioni primitive dell' India fossero « sovvertite dalla violenza degli stranieri conquistatori, l'industria del fittaiuolo da cui « dipendeva la sussistenza di ogni membro del comune, era del pari sicura, quanto equo « era il titolo, in vigore del quale egli possedeva le terre. La guerra stessa non interrom-« peva punto i suoi lavori, nè metteva in pericolo la sua proprietà. Non era cosa rara, « secondo le notizie che se ne ha, il vedere nel tempo stesso combattere due eserciti « nemici, ed i contadini lavorare e mietere tranquillamente nel campo vicino (6). »

Per egual modo erano rispettati i mercatanti che appartenevano pure alla casta

del padre defunto, e amministri la proprietà comune provvedendo a' bisogni della famiglia come faceva il padre suo.

(1) Ecco il governo famigliare e immediato di cui solo s'interessano gl' Indiani. « Il *Potel* (così « si chiama il capo di quella specie di municipio) co' suoi dodici *Ayangandi* governa il suo villaggio « il quale forma una piccola repubblica; talchè l' India non è che una massa di queste piccole repub-« bliche, gli abitanti delle quali non si occupano che del loro *Potel*, non curandosi della distruzione « o dello smembramento dello stato. Purchè l'integrità della loro piccola municipalità sia rispettata, « a loro importa poco in mano di chi cada il principato; perocchè la loro amministrazione interna non viene alterata. Il *Potel*, o podestà che vogliam dire, è nello stesso tempo esattore, magistrato e « principale fermiere nel villaggio, e presiede alle transazioni de' suoi amministrati » (Langlés, *Monumenti dell' Indostan* T. I, facc. 213). Il segreto degl' imperi orientali, onde contenevano sotto di sè innumerevoli provincie, era appunto questo, non entrare negl' interessi particolari delle famiglie, delle tribù e de' comuni: lasciare che tutti i popoli vivessero secondo le loro consuetudini o leggi di case o di tribù: o contentarsi di certi doni ed atti di ossequio, e di un generale comando militare che internamente serviva più che altro alla pompa, e che però non pesava continuamente sui popoli, ma dava anzi a questi un grato spettacolo, e incuteva ad un tempo maraviglia e riverenziale timore.

(2) Queste *lingue* rimaste così distinte fra loro non danno argomento a conchiudere che nell' India non vi sieno stati grandi regni, de' quali anzi fanno cenno gli storici antichi (Ved. Diod. Sic. L. II, c. XI). ma che l' influenza di questi regni non bastò a mescere insieme abbastanza le stirpi in modo che le lingue si avvicinassero ed unificassero.

(3) Ved. *Robertson, Ricerche storiche sull' India antica,* Appendice II e III.

(4) Ivi.

(5) Ivi. Appendice III.

(6) Strab. L. XV.

degli agricoltori, onde il commercio non trovava ostacoli di sorte alcuna dalla parte del Governo.

« Da ciò nacque, dice Robertson, che in tutte le età il commercio coll'India è stato il medesimo: l'oro e l'argento vi sono sempre stati portati per comperare le stesse « merci che ora somministra a tutte le nazioni. Dal tempo di Plinio fino ai giorni nostri, l'India è stata sempre riguardata e detestata come una voragine che inghiottisce le ricchezze di tutte le altre contrade, ov'esse scorrono incessantemente senza « giammai uscirne (1). »

CAPITOLO V.

DELLA QUANTITÀ D'INTELLIGENZA, ONDE SI MUOVE LA RAGION PRATICA DELLE MASSE NELLE QUATTRO ETÀ SOCIALI.

Ritornando sui nostri passi, noi abbiamo posto a principio, che la civil società non può formarsi senza che nelle famiglie o negl'individui che la compongono v'abbia una certa quantità d'uso d'intelligenza.

Di qui seguita, che se un'intelligenza rimane attiva nelle masse, la società è possibile; data un'intelligenza torpida, priva quasi al tutto d'attività, la società è impossibile: se poi l'intelligenza, dopo essersi mossa, fermasi nel suo moto o del tutto si sregola, la società formatasi si estingue, o si dilacera da sè stessa con intestine convulsioni; finalmente tanto è più lunga, più tenace, più animata la vita della civile società, quanto la dose d'intelligenza di cui la ragione delle masse fa attualmente uso è maggiore.

Stabiliti questi principî scorgesi quanto rilevi a chi vuol trovare una teoria filosofica della politica il cercare « qual dose d'intelligenza la ragione delle masse mette in movimento in ciascuna delle quattro età sociali che noi abbiamo più sopra distinte. »

Questa investigazione suppone una dottrina psicologica che ci vien somministrata dall'osservazione, la qual è, che sebbene gli uomini per natura siano tutti dotati d'intelligenza, tuttavia il *potere prossimo* di farne uso non è dato dalla natura, ma è acquisito e dipendente da tutte quelle particolari circostanze che aiutano ed occasionano l'umano intellettivo sviluppamento. Data adunque in più uomini uguale la potenza intellettiva, può variare in essi oltremodo il *potere prossimo* di farne uso, dal qual solo dipende la loro attitudine sociale. Ora l'uso di fatto maggiore e minore che fanno gli uomini del loro intendimento, non è in ragione dell'ampiezza e forza di questa potenza data loro dalla natura, ma è in ragione del *potere prossimo* che si sono acquistati di adoperarlo. Laonde quando io domando « qual dose d'intelligenza la ragion pratica delle masse metta realmente in movimento in ciascuna delle diverse età sociali, » vengo a dimandare « che quantità di *poter prossimo* d'adoperare la propria intelligenza acquistino le masse in ciascuno de'quattro stati sociali pe'quali esse sogliono passare, » o sia « quanto ciascuno di questi stati necessariamente influisca all'intellettivo sviluppo della ragion delle masse. »

Se io qui volessi accuratamente rilevare il *potere* assoluto delle masse di far uso della propria intelligenza, mi converrebbe tener conto anche delle dottrine religiose e morali conservate per tradizione nelle famiglie, o insegnate da qualche speciale istitutore; ma questo non è il mio assunto. Il problema non riguarda che il grado di *potere* che debbono necessariamente attigner le masse dal *fine prossimo* della società civile, da esse nelle diverse età variamente determinato: trattasi in una parola di sapere « se l'uso, che sono condotte a far le masse della propria intelligenza, sia maggiore quando esse venivano a fondare la società, ovvero quando sono volte a rendere poten-

(1) *Ricerche storiche sull'India antica*, Appendice III.

te e gloriosa la società già fondata, o quando non pensano più che ad arricchirla, o finalmente quando d'altro non si danno sollecitudine, che di godere delle accumulate ricchezze (1). »

Laonde tutto sta a vedere se sia più atto a fecondare l'intelligenza il *concetto della società*, che è l'oggetto della mente nell'età prima; ovvero il *concetto della potenza*, che è l'oggetto della mente nella seconda; ovvero il *concetto della ricchezza*, che forma l'oggetto in cui si fissa la mente delle masse nella terza età; ovvero il concetto o più tosto l'*uso dei piaceri*, nei quali le masse mirano e tendono nella quarta ed ultima età. Perocchè egli è uopo stabilire, che fra tutte le idee e pensieri della mente ve n' ha sempre uno più complesso e più fecondo di tutti gli altri; e lo sviluppo della mente intera non è mai altro che lo sviluppo di questo pensiero di tutti gli altri più eminente: di maniera che dall'elevatezza e conseguente fecondità del pensiero o del concetto che sta in cima all' intelligenza di ciascuno, si può e si dee misurare lo sviluppo possibile della stessa intelligenza, o sia l'estensione del *potere prossimo* che l'uomo acquistò di usare dell' intellettiva potenza. Per dirlo con altre parole, l'uomo ha tanto di poter prossimo d'usare della sua intelligenza, quanto è maggiore l'estensione virtuale di quel pensiero che in lui domina, e che costituisce il fine del suo operare. Questo pensiero dominante nella mente delle masse varia, come vedemmo, nelle quattro età sociali; essendo esso ora il pensiero dell'esistenza della società, ora quello della potenza, ora quello della ricchezza, ora finalmente quel dei piaceri. Quale adunque di questi pensieri apre uno sviluppo maggiore all'umano intendimento? — ecco la questione. Per risolverla colla maggior possibile esattezza, egli è necessario di trovare alcune note distintive dell' intelligenza, dalle quali come da certe misure si possa rilevare quanto sia l'uso dell' intelligenza che fa ciascun uomo.

Se in generale si dimandasse quali sieno gli oggetti più atti ad esercitare l'intelligenza, dovrei rispondere, esser indubitatamente gli *spirituali*. Ma limitandosi la question nostra a cercarsi qual sia l'oggetto più atto ad esercitare l' intelligenza fra i quattro fini che si propongono le masse nelle quattro età sociali, e tutti questi oggetti essendo esterni; io debbo limitarmi a cercar le *note* che contraddistinguono il maggiore o minor uso dell' intelligenza quando i suoi oggetti non sono quasi altro che materiali.

Or queste note possonsi ridurre a quattro, derivandole dal *numero*, dallo *spazio*, dal *tempo* e dall'*astrazione*. Da ciascuna poi di queste note si può trarre una regola per misurare la quantità del movimento intellettuale.

Laonde l'operare intellettivo circa gli oggetti esterni si distingue in questo dall'operare sensuale, 1.° che l' intelligenza abbraccia più oggetti (numero); 2.° che l' intelligenza concepisce gli oggetti anche non presenti, anzi quanto si voglia lontani (spazio); 3.° che l' intelligenza non solo concepisce gli oggetti presenti in un dato istante di tempo, ma anco gli oggetti passati e i futuri (tempo); 4.° che l' intelligenza non solo concepisce gli oggetti interi e perfetti, come sono nella realità, ma anco gli oggetti generali ed astratti, come son resi da un'operazione dell' intelligenza stessa (astrazione).

(1) In che modo acquista l'uomo una certa quantità di *poter prossimo* sull'uso della sua intelligenza — L'uomo da certe occasioni esteriori, fra le quali di tutte la principale è il linguaggio che riceve dalla società in cui nasce, e le nozioni che col linguaggio gli vengono comunicate, è tirato a fare degli atti intellettivi secondo alcune leggi da me esposte nel *N. Saggio* ec. Sez. V, P. II, c. x, a. III, Con questo primo sviluppo egli giunge a stabilire de' *fini* alle sue azioni. Questi *fini* che egli si propone sono quelli che gli danno il *poter prossimo* sulla propria intelligenza di cui parliamo: secondochè questi fini sono più elevati, più grande è il *poter prossimo* di usare del proprio intendimento. Se l'uomo non si proponesse fine alcuno, egli non avrebbe alcun potere di muovere la propria ragione. Or il proporsi un *fine* involge un atto della volontà. Il dominio dunque che vien l'uomo acquistando della propria mente, dipende in gran parte dallo stato più o meno attivo, e più o men retto di essa volontà.

Ora le *regole* che si cavano da queste quattro *note* proprie dell' operare intellettivo sono le seguenti.

Quanto al *numero* la regola che si cava si è: « havvi un uso d'intelligenza maggiore, quanto questa si estende ad un numero maggiore di oggetti, ovvero sia ha un oggetto più complesso o moltiplice. »

Quanto allo *spazio*: « havvi un uso maggiore d'intelligenza, quanto più l'oggetto è distinto e lontano dal soggetto intelligente o dagli altri oggetti dei quali la mente si occupa. »

Quanto al *tempo*: havvi un maggior uso d' intelligenza, quanto l'oggetto che è fine alla mente ed alla volontà è più lontano di tempo. »

Finalmente quanto all' *astrazione*: « havvi un uso maggiore d' intelligenza, quanto l'oggetto suo è più generale, o sia più astratto. »

Applichiamo queste regole ai quattro *fini* che si propone la ragion delle masse nelle quattro età sociali, per conoscere qual d'essi dia all'intelletto un maggior movimento.

I. Cominciando dall'ultima età, nella quale il fine prossimo delle masse si è quello di godere la maggiore abbondanza possibile di godimenti sensuali, egli è chiaro che l'operare dell' istinto sensuale è interamente privo delle quattro note distintive dell' intelligenza, ed anzi è fornito di note dirittamente opposte alle indicate.

Vero è, che nella sensazione producente l' istinto vi ha dualità di principî, concorrendo a produrla un principio soggettivo e un principio extra-soggettivo (1). Ma questo non toglie punto che la sensazione che ne risulta sia sempre particolare, una, semplice, e però al tutto priva di *numero*. Si dirà, che si possono contemporaneamente avere più sensazioni, ovvero che una sensazione sola può avere in sè delle parti variate. — Ciò ancora non moltiplica la sensazione; perocchè non vi ha nessuna parte in una sensazione, la quale abbracci e inchinda un' altra parte. Il contrario appunto è nell'intelligenza : un sol pensiero può acchiuderne molti, come quello che può esser complesso e moltiplice. Manca dunque al senso la prima nota da noi assegnata all' intelligenza, quella della *moltiplicità*; e invece ha la contraria della *semplicità*.

In secondo luogo, nessuno stimolo assente può muovere il senso. In ogni operazione sensuale vedesi sparire lo spazio di mezzo fra il principio senziente e il sentito ; giacchè il senziente e il sentito non formano che una sola sensazione: sono rapporti reali trovati in essa dall' intelligenza che ne fa l' analisi, e nulla più: come adunque è propria dell' intelligenza la nota di *lontananza* quanto all' oggetto, così è propria del senso la nota di *prossimità*, o piuttosto d' immedesimazione.

In terzo luogo, non percepisce il senso alcun elemento extra-soggettivo che sia passato o futuro, il contrario dell' intelligenza. Come dunque è propria nota di questa l' estendersi ai tre tempi, così è nota dell'operare del senso non operare che nel *presente*. Indi ancora nasce che il *senso* agisce sempre con *celerità* tendendo ad annullare il tempo, come tende ad annullare lo spazio; mentre l' intelligenza raggiunge il suo oggetto lontano ancora di tempo con aspettazione e con successive operazioni.

Finalmente nel senso non cade punto l' astrazione: nulla vi ha nel senso d' *ideale:* tutto ciò che avviene nell' ordine delle sensazioni appartiene alle realità : nuova opposizione che distingue l' operare dell' istinto sensitivo da quello della intelligenza.

Dal che apparisce evidentemente che l' operare secondo l' istinto sensuale non suppone alcun uso di ragione, e che nell' ultimo stato della società decrepita la ragione trovasi eliminata e divenuta superflua.

Ma le sensazioni non incitano forse l' intelligenza ad uscire dalla sua immobilità ? — Sì; non però più oltre che all' atto della *percezione* intellettiva, come ho altro-

(1) Convien qui rammentare l'analisi delle sensazioni da me fatta nel *Nuovo Saggio* ec. Sez V, P. V, c. xi e seg., e più estesamente nell' *Antropologia* L. II.

ve dimostrato (1): la sensazione non contiene ragion sufficiente di muovere l'intelligenza se non solo quanto basta acciocchè questa percepisca gli oggetti esterni e non più. L'*immaginazione* s'associa bensì alle *sensazioni*, e conduce l'intelligenza un passo più in là, cioè fino alle *prime idee pure* (2); e il *linguaggio* ricevuto dalla società, ove si limiti ai bisogni fisici, trae l'intendimento nmano alle prime e più necessarie *astrazioni;* ma qui ogni moto finisce. Tutto questo sviluppo non eccede quello de' selvaggi; anzi è ancor minore di quello che si ravvisa in alcune tribù selvagge ed erranti. In un tale stato niente fa l'intelligenza da sè sola, ella seguita i sentimenti, ed è attaccata a questi come servo alla gleba. Or all'esistenza della società civile non è sufficiente un uso così scarso d'intelligenza, perocchè quella abbisogna di notabile *previdenza*. Dee l'uomo sociale poter muovere con certa libertà il proprio intendimento, dee poter conghietturare le cose lontane, congiungere le passate alle future, calcolare sul presente l'avvenire, e sull'avvenire il presente, il che è impossibile di farsi con un intelletto limitato a' movimenti del senso, che rassomiglia all'uccello che ha le ali, ma non s'alza da terra perchè legato in sul dorso di una tartaruga. Come immaginarsi una società civile formata di Caraibi? « La sua anima » (così descrive Rousseau l'uomo della natura, che è il tipo di perfezione nella satira che il sofista compose delle società de' suoi tempi) « la sua anima cui nulla agita, si abbandona al solo « sentimento senza alcuna idea dell'avvenire per quantunque prossimo egli esser possa, e i suoi progetti limitati come la sua veduta, s'estendono a mala pena sino alla « fine della giornata. Tale è ancora oggidì il grado di previdenza del Caraibo; egli « vende al mattino il suo letto di lana d'albero, e vien piangendo la sera per riscat- « tarlo, essendosi dimenticato di prevedere che sarebbe a lui mancato la prossima « notte (3) ».

A questo stato s'avvicina l'intelligenza delle masse schiave delle materiali e sensuali dilettazioni, a questo stato era gradatamente pervenuto il popolo romano movendo dalla decadenza della repubblica fino all'estinzione dell'impero.

La differenza principale che distingue i selvaggi anteriori alla società, ed i selvaggi (mi permetta così chiamarli) coi quali le società finiscono, si è che nelle masse de' primi l'intelligenza non è mai stata posta in gran movimento, nelle masse de' secondi l'intelligenza ha ricevuto un gran movimento. Or il movimento dell'intelligenza non si ferma sì tosto; si comunica di padre in figlio mediante il linguaggio ed i principî tradizionali, indipendentemente dalle altre circostanze. Adunque ne' cittadini corrotti, che non chiedono alla società se non bassi e sensuali diletti, sebbene non vi abbia più un movimento d'intelligenza proprio, veniente dal fine della società, rimane tuttavia un cotal movimento ereditario, una specie di oscillazione che si propaga da sè stessa nelle menti. Si conservano in questa età le forme antiche del governo, ma esse non sono che apparenze e formalità, le quali non hanno senso nè vita. Si mantiene a lungo lo stesso linguaggio, ma nessuno veramente lo intende per quel che suona, non esprime più che delle falsità. Vige l'autorità degli antenati: se ne ripetono le sentenze e i principî, spesso rendendoli vani con cavillose e dotte interpretazioni, spesso anco per burlarsene, valendosene sul serio quando cadono in proprio vantaggio, ripudiandoli dismesse anticaglie in caso contrario. Si conserva oltracciò una letteratura; ella ripete stanchevolmente le cose antiche, ma non ne gusta veramente il bello: originalità e vita nessuna: le menti sfibrate e annoiate ripugnano a far nulla da sè stesse.

E a che poi servono tutte queste reliquie di movimento intellettivo?

(1) N. Saggio ec. Sez. V, P. II, c. IV, a. III, § 1 e 2.

(2) L'*immaginazione* animale conduce l'istinto animale ad operare assai più che non faccia la *sensazione attuale*. Ho poi dimostrato che anco nell'animale ci hanno de' *sentimenti* estesi e durevoli, i quali rendono ragione di un'apparenza di società, cioè di una convivenza degli animali fra loro (Ved. *Antropologia* L. II). Tutto ciò però non fa uscire il senso fuori del mondo delle realità.

(3) *Discours sur l'origine* ecc. P. I.

a trovare i mezzi d'appagare la sensnalità comnne, che è il fine di nna società abbrntita. Allora gli stessi piaceri sensuali sembrano alimentare l'intelligenza, perocchè eccitano a trovare i mezzi co' quali anmeutarsene la copia (1). Questo è tuttavia inganno. Se il moto dell'intelligenza non preesistesse, i piaceri de' sensi non potrebbero farlo mai nascere. Ma preesistendo, cioè essendo stato eccitato da altre cause precedenti, la voglia dei piaceri l'adopera ed usa in suo servigio. Dove però niun'altra causa interveuga a manteuere l'intendimento in azioue, quest'azione va insensibilmente diminuendosi fino a tanto che l'iutelligenza delle masse perde ogni attività sociale, e così finisce di per sè naturalmente la società.

Conviene a queste riflessioni aggiungerne nn'altra. Qnando i cittadini, non veggenti più altro fine della società se uon il maggior godimento possibile di materiali dilettazioni, ritengono qnal'eredità degli antenati uua gran dose d'intelligenza, cioè nu gran *potere prossimo* di farne uso; snol avvenire negli animi nna lotta intima e micidiale fra i principi morali che ricevettero in eredità e il furore che gli agita dei sensuali diletti. L'intelligenza molto attiva non serve che a portare la corruzione all'estremo, non solo perchè ella non impiega più le sue forze se uon a rinvenire i mezzi di raffinare le dilettazioni, ma ben anco perchè approfondisce la corruzione e malizia della volontà con una progressione sommamente celere. Dall'altra parte i seusi irritati, nello stesso tempo che tendono ad assopire l'intelligenza e ad evitarne le intollerabili fatiche, gittano nell'uomo, unitamente all'inqnietudine, nn odio contro a' principi di ragione, nn seutimento atroce che vorrebbe annientarli. Da tutte qneste canse cozzanti nasce nna specie di delirio: l'uomo non ragiona più, ma enormemente sragiona sn tutto ciò che forma l'oggetto della sna attenzione: tuttavia si reputa assai più savio di tutti i suoi antenati, che oggimai dispregia e schernisce. Questo delirio non è conosciuto che da pochi individui, quando son corrotte le masse. Esso lascia tuttavia nella storia i segni di sè manifesti: onde gli uomini delle età avvenire immuni da quella corruzione, li ravvisano e li segnalano (2).

Egli è adunqne in qnesto che si distingue principalmente lo stato selvaggio, dallo stato sociale dell'ultima età corrotta. Nell'uno e nell'altro non manca la cagione atta ad assopire l'intelligenza. Ma questa cagione ne'selvaggi ottiene il suo effetto; ne'membri della società corrotta opera, ma non del tutto nè così subito l'ottiene, attese le circostanze speciali che l'impediscono. Laonde se ne'selvaggi havvi intellettuale *letargo*, nei membri della società materializzata havvi *delirio*: se ne'selvaggi havvi *apatia*, ne'membri della società materializzata havvi *furore*. E il *delirio* e il *furore* poi, avvenendo il caso che la società rimanga abbandonata a sè stessa, consumerebbero indubitatameute sè medesimi (3): dopo di essi snccederebbe la morte dell'intelligenza, nn'immobilità e un'apatia a quella del selvaggio non punto dissimile.

II. Il *fine prossimo* adunque della società determinata dalle masse vennte all'ultima corrnzione, non è atto per sè a suscitare alcun uso d'intelligenza: perciò non è atto a dare agli uomini alcun *potere prossimo* sulla medesima. Ora qual grado di at-

(1) Chi potrebbe credere che nel secolo scorso lo spirito di sofisma giungesse a voler trarre una seria apologia in favore del lusso e de' piaceri sensuali da questo, che la voglia di essi eccita negli uomini l'industria? — In questa stessa nostra Italia si trovò un Gioja, che prese a sostenere una tale immoralità, e noo gli mancò una turba di ammiratori applaudenti, col solito entusiasmo, al *sommo* uomo!!

(2) Uno de'*segni* più evidenti del delirio di cui parliamo, suol essere la divisione delle masse in due parti, l'una data all'*incredulità*, l'altra alla *superstizione*. Nel libro iotitolato *Frammenti d'una Storia della Empietà* io ho additato questi segni appariti negli ultimi tempi del romano impero. Ciascuno potrà fare delle riflessioni a questo proposito anco sui tempi nostri; massime rispetto a quelle nazioni dove la ricchezza e la scostumatezza è maggiore. Non si vedono quivi le *sette religiose* cioè *superstiziose* pullulare ogni giorno innumerevoli e strane nel mezzo ad una turba di miscredenti?

(3) La Provvidenza, che veglia sulle nazioni, sembra non permettere che si compia quest'ultimo avvenimento; cercheremo di renderne la ragione nel progresso dell'opera.

titudine ad eccitare l'intelligenza ha ella la ricchezza, che è il fine a cui tende l'associazione civile nella terza età?

Anche qui da prima si separi quella dose d'intelligenza che una nazione eredita, da quella che ella ritrae dal fine sociale che si propone. Una nazione passata dalla prima e dalla seconda età, ha già ricevuto uno sviluppo: le masse hanno già acquistato una misura di *potere prossimo* sull'uso del proprio intendimento. Pervenuta poi la nazione alla terza età, la misura di questo *potere* sull'uso del proprio intendimento acquistata nelle età precedenti si conserva; vien tramandata da' padri ne' figliuoli mediante la loquela e l'educazione. Ma l'intelligenza da' padri ricevuta non è l'intelligenza propria della età in cui i figliuoli sono: ell'è un'intelligenza men viva e quasi stagnante. Tuttavia questa misura di potere intellettivo viene adoperata dalle masse giunte alla terza età; ma intorno a che viene ella adoperata? Non intorno a ciò a cui l'adoperavano i padri, ma intorno al nuovo *fine prossimo* dato alla società: cioè a trovare i mezzi di rendere la società *doviziosa*.

L'acquisto della ricchezza è un tale oggetto, intorno al quale può adoperarsi la ragione senza che si possa assegnare necessariamente un limite: almeno quella parte di ragione che ha per sua materia le cose sensibili. Perocchè l'agricoltura, le manifatture e il commercio esauriscono e vincono l'umana intelligenza. Tali oggetti si prestano adunque ad occupare di sè una ragione già sviluppata quanto si voglia. Ma da noi si chiede, quanto si prestino da sè soli a svilupparla? Qual uso d'intelligenza eccitarebbe in un popolo la voglia di tali oggetti che non avesse ninn notabile sviluppo intellettivo precedente? Qual *potere prossimo* di usare del proprio intendimento gli arrecherebbe il pensiero e la voglia dell'arricchire? La ricerca sta tutta qui.

Ora facil cosa è vedere che l'agricoltura suppone un uso più ristretto d'intelligenza che non facciano le arti, e le arti esigono un uso d'intelligenza minore che non faccia il commercio (1).

Applichiamo le nostre regole tratte dal *numero*, dallo *spazio*, dal *tempo* e dall'*astrazione*, e tosto apparirà questo vero.

Gli oggetti immediati dell'*agricoltura* si riducono a pochi; il luogo dove il coltivatore travaglia è limitato e sempre il medesimo, chè l'agricoltura fissa le famiglie al suolo; l'intelligenza dell'agricoltore non distende la sua previdenza guari più a lungo della durata di pochi mesi, cioè dal tempo della seminagione a quello della messe. Finalmente ben poche sono le idee astratte di cui il lavoratore della terra abbisogni.

Quanto alle *arti*, queste suppongono, in generale parlando, l'agricoltura come quella che dà loro la materia prima intorno a cui si adoperino. Il numero adunque degli oggetti intorno ai quali si volge l'intelligenza inventrice e mantenitrice dell'arti sociali, è molto maggiore di quello di che abbisogna l'agricoltura. Oltredichè l'intendimento dee fare uno sforzo per aggiunger l'arti alla vita agricola che precede: ha bisogno di trovare gli strumenti proprî di ciascun'arte, di rilevarne il rapporto, l'effetto, di trovar poi anco la maniera migliore di adoperarli. L'arti oltracciò sono innumerevoli: l'invenzione loro contiene un progresso indefinito. Esse non legano l'uomo a terreno determinato; ed essendo la produzione dell'arti continua e non periodica come quella dell'agricoltura, non limitano l'intelligenza a tempo fisso. Finalmente le arti esigono, almeno negl'inventori, non poche idee astratte; giacchè tutto si riduce a coordinare i mezzi ad un fine; e il concepire un oggetto come mezzo o strumento da conseguire un determinato fine, è già concepirlo in una maniera astratta.

Ma lo sviluppo dell'intelligenza viene tuttavia promosso, più che dall'arti, dal *commercio*. Io non intendo per commercio quel che serve al piccolo consumo interno;

(1) Non parlo delle arti della caccia, della pescagione e della pastorizia, le quali non sono proprie della società civile, ma la precedono.

e nè pure il solo vendere i prodotti e le manifatture del paese a de' forestieri che vengono a prendersele per recarle altrove, come sono stati soliti di fare gli Egiziani (1) e gl'Indiani. Parlo del commercio nelle mani di quelli che trasportano essi stessi le merci a' luoghi più lontani; del commercio in grande, quale fu quello esercitato nell'antichità da' Fenicî e da' Cartaginesi, e nei tempi moderni dalle repubbliche italiane, dagli Olandesi e dagl'Inglesi. Ora questa maniera di commercio racchiude fuor di dubbio un uso maggiore d'intelligenza, che non facciano le arti o l'agricoltura. In esso l'intelligenza si spande sopra un immenso *numero* di oggetti: oltre il numero delle merci di ogni maniera, vi ha la moltitudine de' popoli di costumi varî co' quali è uopo trattare. L'ingegno di tali nazioni commercianti è in sul meditare continuo a tutto ciò che giova al fine di rendere più facile e più lucroso il loro mercanteggiare: mezzi di trasporto per acqua e per terra, navigazione, apertura di strade, addomesticamento e mantenimento d'animali per la condotta delle merci, meccanici artificî per la costruzione de' carri e navigli, arte della monetazione ec.: insomma non hanno numero gli oggetti intorno a' quali dee versarsi naturalmente l'intelligenza delle nazioni commercianti. Quanto poi allo *spazio,* non vi ha professione che ne abbracci uno maggior del commercio, mettendo esso in comunicazione fra loro le nazioni più lontane della terra. Quanto al tempo, la *previdenza* de' commercianti mira anch'essa a stendersi indefinitamente, sicchè oggidì commercianti son divenuti i migliori indicatori de' soprastanti politici avvenimenti. Finalmente in una maniera d'industria, nella quale convien far uso di tanti mezzi non solo coordinati, ma subordinati l'uno all'altro o sia distribuiti a catena per modo che l'uno è legato e ordinato a muovere l'altro, interviene necessariamente un uso ragguardevolissimo della facoltà di astrarre: poichè ogni mezzo, per dirlo nuovamente, è per la mente un astratto, e una lunga serie di mezzi incatenati fra loro è una serie di elevate e complicate astrazioni.

Egli è dunque fuor di dubbio, che il commercio esercitato in grande mette in movimento nelle nazioni che lo professano una quantità d'intelligenza maggiore che non facciano le manifatture e l'agricoltura; e che perciò esso aggiunge alle masse tanto eccitamento intellettivo, da dar loro un *potere prossimo* assai grande d'usare della propria intelligenza.

(1) « La fertilità delle loro terre, dice Robertson nelle sue Ricerche sull'India (III) parlando « degli Egiziani, e la dolcezza del clima provvedendoli a larga mano di tutti gli oggetti non solo « necessarî ma ancora voluttuosi, li rendeva così indipendenti dalle altre nazioni, che fra le massime « fondamentali della loro politica avevan quella di rinunziare ad ogni estero commercio. Per questa « ragione presero in abborrimento tutti coloro che si dedicavano alla navigazione, come fossero per« sone profane ed empie, e fortificarono i loro porti in modo da renderli inaccessibili a qualunque « straniero » (Ved. Diod. Sic. L. I, e Strab. L. XVII). Questa osservazione dello storico inglese non è del tutto esatta. L'esser l'Egitto un paese ubertosissimo spiega perchè gli Egiziani non s'applicarono al commercio colle nazioni straniere; ma non basta a spiegare il loro abborrimento alla navigazione, e la massima politica opposta all'esercizio del commercio. A dare convenevole spiegazione di tutto ciò, convien ricorrere ad un'altra ragione, convien riflettere che la società civile in Egitto era fondata sulle abitudini domestiche, come abbiam veduto essere stato dell'India: le caste lo provano. Quindi anco l'Egitto era una società pacifica, non tendente al dominio, non alla ricchezza: una società che toccò appena la seconda età al tempo di Sesostri, e passò tosto alla terza. Tali società orientali dalle abitudini domestiche e principalmente dalla divisione del popolo in caste traggono la loro sussistenza, l'ordine, la stabilità e la durevolezza, onde riguardano le caste come chiavi di ferro tenenti insieme l'edificio della loro società. La somma utilità loro e il rispetto verso gli antichi capi delle famiglie convertiti in altrettanto divinità, fece sì che tali consuetudini venissero consacrate dalla religione e consegnate ne'libri sacri. Secondo l'osservazione di Cicerone, gli Egiziani veneravano come Dei gli animali stessi, da cui cavavano gran vantaggio. Ora non v'ha cosa più contraria al mantenimento di tali consuetudini trasportate dalla società domestica nella civile, che i viaggi, l'aver a fare con genti straniere, dalle quali s'apprendono straniere massime e costumi. Indi l'abborrimento alla navigazione e al commercio. Indi ancora l'inutilità degli sforzi di Sesostri per rendere l'Egitto commerciante e guerriero, mentre, se vogliam dar fede alla per altro dubbia autorità di Ninfodoro (L. XIII *Delle cose barbariche*), parrebbe essere riuscito meglio quando la sua politica tolse a snervarlo e ad effeminarlo.

III. E nulladimeno ella è la seconda età sociale quella che mette in movimento nelle nazioni la quantità massima d'intelligenza e che dà alle masse il maggiore *prossimo potere* di muovere da sè il proprio intendimento.

Perocchè in questa età la società civile tende a rendersi potente e dominante sull'altre; il qual *fine* non ha per così dire confini nè quanto al numero, nè quanto allo spazio, nè quanto al tempo, nè finalmente quanto all'astrazione: la voglia di potenza e di gloria nutrita di prosperità, come avvenne in Roma, acuisce mirabilmente gl'ingegni, accresce le forze e il coraggio della massa, sviluppa tutte le sue facoltà naturali: perciò un popolo dominatore suol esser sempre superiore a tutti gli altri per vedute politiche e per valore, fino a tanto che la corruzione propria di questa età e delle susseguenti non sopravvenga a limitare e regolare l'azione intellettiva delle menti. Vi ha di più: quando un popolo amplifica i confini dello stato e prevale sopra gli altri, quando a questo intende con una volontà unica, come al tempo in cui Fabrizio potea dire che i Romani non volevano posseder l'oro, ma i signori dell'oro; allora questo popolo si è sollevato su tutte le consuetudini famigliari, è uscito interamente dalla società domestica: le famiglie, tolti i confini delle pareti paterne, si sono avvicinate, fuse perfettamente insieme, divenute un corpo unico: allora la *società civile* è quella che domina la *famigliare*, allora il governo si è perfettamente costituito, e i governatori possono formare delle *leggi* secondo le quali si regoli la nazione in luogo delle *consuetudini* proprie de' popoli che non escono interamente dalle pastoie de' costumi domestici (1), i quali non possono andare avanti speditamente come fanno i popoli del tutto uniti e civili. Ora qui è da riflettersi, che in quella nazione dove il governo civile può rendersi forte, e disporre le cose con viste universali senza trovare insuperabili difficoltà da parte delle famiglie; ivi, cioè in mezzo a quel popolo, viene costituito un fonte perpetuo d'intelligenza, il qual fonte si è lo stesso governo civile, massime se il popolo si governa da sè stesso. Un governo è sempre necessitato di fare un grandissimo uso d'intelletto; chè governare è riflettere e calcolare; e però le masse sogliono attignere di continuo molto potere sulla propria intelligenza dal governo che esse in qualche modo esercitano, ovvero che in mezzo ad esse e col loro consenso viene esercitato. Tali governi universali, e liberi di tendere al ben comune, non compariscono in quelle nazioni ristrette all' acquisto delle ricchezze mediante le industrie manufattrici; perocchè queste non producono un uso d'intelligenza bastevole a rompere i ceppi della famiglia, come dicevo, e fare della città un corpo compatto e dominante su tutti gl' interessi privati. Il solo commercio esercitato in grande produce una dose d'intelligenza che può bastare a ciò. E però si videro delle grandi nazioni e po-

(1) Impropriamente si parla delle leggi di Egitto, dove veramente leggi civili non si avevano, ma consuetudini famigliari consacrate dalla religione appunto come abbiam detto dell'India. Tali consuetudini limitavano la potenza del re, e inceppavano il governo; anzi impedivano che si costituisse un perfetto governo civile. « Il regno vi era ereditario, dice uno storico che troppo oggidì si abbassa; ma « secondo Diodoro (L. I.) i re non si comportavano in Egitto come sogliono nelle altre monarchie, « nelle quali il principe non riconosce altre regole delle sue azioni, se non il suo volere e il suo buon « piacere. Essi erano obbligati più strettamente degli altri a vivere secondo le *leggi*. Ve n'aveano di « speciali messe insieme da un re, le quali formavano parte di quelli che gli Egiziani chiamavano i « *libri sacri*. Così essendo regolate ogni cosa da un *costume antico*, non venia loro in mente di vi- « vere altramente che i loro antenati » — « Io ho già osservato, che il mangiare e il bere de' re « erano regolati da leggi tanto rispetto alla quantità, che alla qualità. Non venivano in tavola altri « serviti che di vivande comuni, dovendo essere lo scopo de' loro pasti non il dileticare il gusto, ma « il soddisfare al bisogno della natura. Sarebbesi detto che quelle regole non fossero dettate da un « legislatore, ma da un valente medico intese unicamente alla sanità del principe. » — « Quello che « di meglio ci avea nelle leggi egiziane si era, che venian tutti allevati nello spirito di osservarle. Era « un prodigio in Egitto un nuovo costume (Plat. in Tim.): sempre si faceva lo stesso; e l'esattezza « che avevasi nelle cose piccole, manteneva le grandi. Onde non v'ebbe popolo, che più a lungo « conservasse i suoi costumi e le sue leggi ». (Rollin, *Histoire Ancienne* T. I.) Chi non riconosce a tali tratti, che queste degli Egiziani non erano propriamente leggi civili, ma consuetudini che vennero poi scritte? e che il legislatore non ebbe ad inventare, ma a compilare e tutt'al più a scegliere?

tenti prodotte può dirsi dal commercio e rese dal commercio guerriere, come furono Tiro e Cartagine. Ma anche qneste nazioni, alle quali il commercio generò la *potenza* ed un *governo civile prevalente* sulle istituzioni famigliari, dovettero finalmente cedere a qnelle altre nazioni, nelle qnali l'*età della potenza* successe naturalmente, e senza ripetere la sua origine dalla *ricchezza*, all'*età dell'esistenza sociale* (1).

IV. La prima età non isviluppa tanta intelligenza nelle masse quanto fa la seconda; ma l'uso dell'intelligenza in quella prima età è più sano, incorrotto. Essendo allora il *fine prossimo* della società ristretto all'esistenza e alla fondazione di essa, e alla sua difesa; ninno ambisce ancora di protrarre i confini della patria (2). Questo, il dicemmo, è uno scopo puro e immune da ingiustizia, e non può esser che utile alla patria stessa, l'amore della quale senz'essere così gonfio ed esagerato come nella seconda età, è però sincero e forte come la natura.

Concludiamo: la maggior quantità d'intelligeuza delle masse vien messa in moto nella seconda età, nella quale la volontà loro collettiva tende a rendere la patria gloriosa e dominatrice; all'incontro la prima età si distingue per nn uso d'intelligenza men vasto, ma più logico e più morale.

Nella terza età il grado d'intelligenza che si svilnppa nelle masse, sebben sempre minore di quello della seconda età, varia secondo che le masse tendono all'abbondanza della ricchezza per mezzo del commercio, o delle arti manoffattrici, o dell'agricoltura.

Le masse che tendono ad arricchire mediante il commercio, acquistano un uso d'intelligenza maggiore che s'approssima a quella delle nazioni volte a dominare.

Di poi, le masse che tendono ad arricchire colle manifatture, sviluppano meno intendimento delle commercianti, ma più delle agricole.

Le masse finalmente che cavano le lor ricchezze dall'agricoltura, sebbene traggano da ciò un minore potere di usare del proprio intendimento, delle nazioni artistiche e manufattrici; tuttavia sogliono nsare più rettamente del proprio intendimento entro alla limitata loro sfera. L'agricoltura, è da notarsi, ha una stretta relazione coll'opera della fondazione delle civili società; e quella e questa conservano il buon senno nelle popolazioni.

L'ultima età poi, quella de' piaceri, non ha per sè alcuna virtù di sviluppare l'intendimento: le masse vanno in quest'ultimo tempo logorando insensibilmente e consumando il potere acquistato sulla propria intelligenza, come un figliuol prodigo consuma e dissipa i tesori lasciatigli da'suoi maggiori (3).

(1) In quelle nazioni commerciali che passarono otta potenza come ad un mezzo di arricchire, l'età detlo potenza succede o più tosto dipende da quella della ricchezza, e coo quella della ricchezza si mescola. Si sa ehe i Fenici s'impadronirono di alcuni porti ehe appartenevano agl'Idumei sulle sponde del golfo arabico, e d'altra parte s'impadronirono pure di Rinocotnro sul Mediterraneo: tutto ciò per agevolorsi la strada at commercio dell'Indio (Diod. Sic. L. I: Strab. L. XVI). Ecco come il commercio condusse questo popolo alla conquista.

(2) Lo storico Giustino s'avvide delle due prime età sociati. Ecco a qual modo descrive l'età delle nazioni comincianti: *Fines imperii tueri magis quam proferre mos erat. Intra suam cuique patriam regna finiebantur.* A questa succedo la seconda età, di eui dico ossai acconciamento: *Domitis proximis, eum accessione virium fortior od alios transiret, et proxima quaeque victoria instrumentum sequentis esset, totius orientis populos subegit* (L. I, c. 1). Niente potevasi diro di più, esatto. — Appiano osserva di più, ehe le guerre intraprese dai Romani anteriori alla terza guerra punica, furono tutte difensivo (*De Bello Punic.*). Laonde si può precisaro la durata del buon tempo di Romo facendol venire fino olla rovina di Cortagine o hno alla guerra d'Antioco, colta quale i Romani arricchirono e guastarono le delizie dell' Asia (aon. 607 di Roma).

(3) Non sarà inutile for eenno qui d'uo errore, ehe io ho più volte cercato di svelare. Suol credersi che i patimenti abbiano forza di muovere un popolo decoduto a rimettersi in sulla via dotta prosperità. Questo è un non conoscere la natura umana, nè la storia. Io ho già osservato, ehe la miseria nè per l'individuo, nè per le nazioni è uno stimolo sufficiente a mettere in movimento l'intelletto dell'uno o dell'altre intorpidito, occiocchè egli trovi i mezzi d'uscire del tristo stato. Ecco alcune osservaaioni di Tocqueville sugl'Indiaoi d'America, che confermano quanto io dissi. « Veggonsi de'popoti la

CAPITOLO VI.

DI UNA LEGGE PROVVIDA CHE REGGE LA DISPERSIONE E LE VICISSITUDINI DELLE GENTI.

Volgendo ora noi dall'altezza di queste considerazioni uno sguardo alle notizie storiche che ci rimangono intorno alla dispersione de' popoli primitivi, a' loro incrementi, al loro venir meno, e alla incessante produzione dell'umano incivilimento; non ci sarà difficile di scorgere una legge provvidenziale, che conduce le nazioni, senza che queste lo sappiano, al bene universale dell'uman genere.

Tutto il complesso delle cognizioni storiche che noi possediamo, massime dopo le recenti scoperte, manifestamente prova che le diverse popolazioni che coprono la faccia della terra sono partite dall'Asia. Il più antico ed augusto de' libri narra chiaramente, che la famiglia onde si ripopolò il mondo ebbe sede sui monti dell'Armenia. Egli è probabile che i Noachidi, dopo vivuti quivi qualche tempo (1), moltiplicati, sieno discesi dall'Ararat, e pascendo i loro greggi lungo le sponde del Tigri e dell'Eufrate, sieno pervenuti al Sennar, scorso un secolo circa dal diluvio. Questo loro primo movimento sarebbe stato verso sud-ovest. Dal Sennar cominciò la dispersione delle schiatte più regolare (2). Questa può dividersi in due direzioni, la meridionale e la settentrionale. Egli è evidente, che le regioni meridionali eran quelle che più invitavano a sè le popolazioni sì pel clima e terreni migliori che presentavano, e sì perchè dalla parte settentrionale le famiglie e le tribù che migravano s'abbattevano alla gran catena di montagne del Tauro, del Tibet e dell'Himalaya, che chiudono l'Asia meridionale e la separano dalla settentrionale. Questo rende verisimile, che le prime nazioni formate a società civile sieno state, oltre la babilonese, la caldea e l'altre minori, quelle d'Egitto e dell'India; e un po' più tardi pare dover essere stata abitata la Cina.

Le famiglie poi spinte verso a settentrione, sia in conseguenza della pacifica divisione della terra fatta probabilmente coll'uso delle sorti, sia per la violenza de' forti fatta a' più deboli, debbono dopo qualche tempo moltiplicatesi non solo aver penetrate le tortuose valli andando lungo i fiumi, ma ben anco aver direttamente salite le cime

« cui educazione primitiva fu sì viziosa, e il presente lor carattere un così strano mescolamento di « passioni, d'ignoranza e di nozioni erronee di tutte le cose, ch'essi non saprebber mai discernere le « cause delle loro miserie: soccombono essi a de' mali che ignorano. »

« Io percorsi delle vaste contrade già abitate da delle possenti nazioni indiane, che oggidì più « non sono. Abitai presso tribù già mutilate, che veggono ogni dì scemare il loro numero e sparire « il lustro della loro gloria selvaggia. Udii questi stessi Indiani prevedere il final destino a cui è ri- « serbata la loro razza. Niuno tuttavia havvi in Europa che non vegga che cosa sarebbe a farsi per « salvare questi sgraziati popoli da una distruzione irreparabile. Ma essi però nol veggono: sentono « i mali che ogni anno s'accumulano sopra le loro teste; ed essi periscono fino all'ultimo, rigettando « da sè il rimedio. Converrebbe impiegare la forza per costringerli a vivere. »

Lo stesso scrittore aggiunge le riflessioni seguenti sulle nazioni dell'America meridionale:

« Altri si stupisce osservando le nuove nazioni dell'America del sud agitarsi da un quarto di se- « colo nel mezzo a rivoluzioni rinascenti senza posa; e s'aspetta di vederle di giorno in giorno rien- « trare in quello che si chiama il loro *stato naturale*. Ma chi può affermare, che le rivoluzioni non « siano nel nostro tempo lo stato più naturale degli Spagnuoli dell'America del sud? In questo paese « la società si dibatte nel fondo di un abisso, donde i suoi propri sforzi non possono farla uscire. »

« Il popolo che abita questa bella metà d'un emisfero sembra ostinatamente bramoso di straziarsi « le viscere: niente non potrebbe rimuoverlo. Lo spossamento lo fa cadere un istante nel riposo: e il « riposo tantosto lo rimette a nuovi furori. Quando io tolgo a considerarlo in questo stato di miserie e « di delitti alternati, io sono tentato di credere che per esso il dispotismo sarebbe un beneficio » (*De la Démocratie en Amérique* T. II, c. V).

(1) Questo è quello che racconta Giuseppe Ebreo, *Delle Antichità ecc.* L. I, c. V.

(2) Segna Mosè l'epoca dell'istituzione *della proprietà* quando dice che (al tempo di Peleg) « la « terra fu divisa » (Gen. XI, 25), cioè assegnatene le porzioni a' diversi capi delle famiglie; quando prima, attesa l'abbondanza de' terreni verso la poca popolazione, questi potevano essere usati da chicchessia.

di quell'alte montagne, onde poi discese dall'opposto declivio popolarono le pianure oltr'ai monti, di che queste popolazioni nuove chiamarono poi padri i monti ed i fiumi da'quali ricevettero gli antenati, e sui monti collocarono l'abitazione degli Dei generatori degli eroi e degli uomini. Quelli pertanto che migrarono verso il settentrione dell'Asia, occupata a diverse riprese l'Asia minore passarono per mare in Europa; popolarono pure i paesi circostanti al mar nero e al mar caspio; donde forse più tardi entrarono di nuovo in Europa per terra, riuscendo nella Germania; finalmente popolarono l'immensa regione che anticamente si chiamò Scizia, nè egli è incredibile che assai più tardi da questa ricevessero i loro abitatori anco l'Americhe.

Questa distribuzione delle famiglie viene indicata molto notabilmente, come dicevo, dal corso delle grandi montagne, e da'fiumi che giù ne scolano.

Ma per venire al nostro intento, qual'è la provvida legge accennata che stabilisce a'diversi popoli le naturali loro vicende con singolare equità e sapienza?

Si consideri, che le famiglie alle quali toccò d'abitare i migliori paesi dell'Asia, passarono rapidamente, come abbiam veduto (1), dalla prima età della *fondazione* della società civile, alla terza età della *ricchezza*. Or questo impedì il loro sviluppo nazionale. All'incontro le famiglie che migrarono verso settentrione, cioè verso la parte men pingue, costituirono una società civile che ebbe uno sviluppo più lento, e passò regolarmente dalla prima età della fondazione, alla seconda età della potenza (2).

Questo fece sì che le nazioni rispettivamente settentrionali si doveano trovare nell'apice del loro nazionale sviluppo e della forza, quando le nazioni rispettivamente meridionali erano pervenute all'ultima corruzione del lusso e de'piaceri.

Quando la scambievole posizione e stato delle nazioni si trova in questi termini, allora le nazioni corrotte sono in pericolo continuo di venire conquistate (3) dalle poderose e riboccanti di vita sociale che loro stanno a lato: basta la più leggera occasione acciocchè la conquista accada, e questa occasione non manca mai di presentarsi.

Così il popolo corrotto, del quale è spenta la morale virtù e l'intelligenza, rendesi ogni giorno più immobile e stagnante, sino a che viene punito dalla Provvidenza, e ad un tempo scosso e rinnovato mediante il popolo ancora incorrotto; che è premiato e risarcito de'severi suoi costumi, dell'alacre sua intelligenza e della minor bontà delle sue terre, coll'acquisto di que'paesi migliori e di que'popoli datigli in mano non tanto perchè lo servano, quanto perchè apparino quello che hanno disimparato, e più, sotto il suo magistero.

Tutte le conquiste dell'antico mondo si spiegano forse con questa sola legge.

Gli Assirî, i Caldei, i Medi e i Persiani non periscono se non venuti successivamente all'ultima corruzione, a fronte del vincitore che mostrasi vegeto e forte sul vinto. I Greci, più settentrionali di quelle prime monarchie, giungono all'età della potenza più tardi di esse; perciò ne divengon signori.

(1) Cap. XIII.

(2) Molte altre circostanze possono avere influito a produrre questa diversa condizione de'popoli contemporanei. 1.° Gli abitatori del mezzodì dell'Asia non solo erano privi de'bisogni che sogliono muover le genti alle guerre, ma non sentivano nè pure la necessità di un governo molto attivo e vigilante, bastando il regime famigliare a renderli agiati di ogni cosa desiderabile. Quindi i governi presso queste nazioni non poterono mai acquistare unità e forza, come men necessari. Ho già osservato, che le forme assolute dell'oriente non provano nè l'unità, nè la forza del governo, ma solo l'ambizione smodata nell'imperante, e la più indolente indifferenza alle cose pubbliche ne'sudditi. 2.° Il clima dovea snervare e rendere meno attivi i popoli dell'Asia meridionale, a cui s'aggiungeva l'abbondanza delle cose necessarie alla vita e deliziose. Questa inattività stessa dovea più fortemente affezionarli alle consuetudini domestiche, e render queste inalterabili. 3.° Se la divisione delle terre venne fatta a libera scelta e non mediante la sorte, egli è probabile che le famiglie più coraggiose, le più ardite, fors'anco le più rozze e ignoranti, s'accontentassero di volgere dalle parte delle montagne; quando le altre dotate delle arti e più sviluppate rimasero padrone del luogo dove si trovarono, movendosi poi per le contrade più atte a coltura.

(3) Vedi il libro *Della sommaria cagione, ec.* cap. IX.

Ai Greci sopravviene una nazione più settentrionale, i Romani, e questi soggiogano i Greci. La società civile de' Romani ha la seconda età, quella in cui la nazione è tutta volta all'acquisto della potenza, più lunga d'ogn'altra, e però essa ha tutto l'agio di costituire il governo civile in un modo più perfetto.

Or poi, i popoli che dalla linea che taglia a mezzo l'Asia si diffondono verso le regioni settentrionali, dividonsi in due grandi classi, negli occidentali e negli orientali. I fatti accennati dimostrano, che il dominio del mondo passò, quanto a' popoli occidentali, di popolo in popolo sempre ritrocedendo verso settentrione. Quanto a' popoli orientali del nord dell'Asia, si veggono questi pesare di continuo sui popoli meridionali con una potenza non minore di quella degli orientali: si veggono dagli Sciti, o sia da' Tartari, uscire e gli Unni, più tosto devastatori che conquistatori, e i Turchi, fondatori dell'impero ottomano ne' paesi delle loro conquiste, e i Mogoli, che s'impadroniscono della Persia, e i Montcheoi, che s'impossessano della Cina e vi regnano.

Ma se in generale i popoli del settentrione si trovano riserbati dalla Provvidenza a dominare sui meridionali, per la singolar legge che questi si sviluppano più rapidamente di quelli, e però si trovano sempre nell'età sociale della debolezza e della vecchiaia quando quelli sono nell'età della gioventù o della virilità; tuttavia dee notarsi la gran differenza che passa fra i settentrionali dell'est e quelli dell'ovest.

La linea che percorre incessantemente l'incivilimento è questa, del nord-ovest (1): i popoli settentrionali dell'est hanno dato sempre segni di fortezza, senza svestire la nativa loro barbarie.

Ciò si dee forse attribuire all'essersi i primi costituiti in governi civili; quando i popoli del nord-est hanno conservato le consuetudini della società domestica, vivendo divisi in tribù o sia grandi famiglie. Ora egli accade, che quando i popoli non escono interamente dalla società domestica entrando nella civile, se posseggono robustezza di corpo e di animo, possono bensì divenir conquistatori, ma non fondare imperi del tutto civili. L'ambizione di qualche individuo sostenuta e aiutata dall'amore di una certa valentia e prodezza che si mette nelle masse, produce delle grandi conquiste; ma questi popoli che si uniscono assai bene sotto un capo nel tempo della guerra, non gli sono altrettanto soggetti nella pace; e come il loro duce può tutto sopra di essi quando li conduce alla vittoria, così presiede loro più di nome che d'altro quanto agli ordini della vita pacifica e comune. Quindi è, che gl'imperi fondati da' Tartari con istabile durata, hanno la loro sede non nel paese nativo, ma nelle contrade conquistate, come verbigrazia nella Persia, nella Turchia, nella Cina; rimanendo i conquistatori vinti dalla civiltà de' popoli che essi colla forza ebbero soggiogati. A questo modo, dopo che il nipote di Gengis-Kan ebbe sottomessa la Cina, la Cina divenne signora d'una gran parte della Tartaria, avendo nella Cina posto la sedia del loro governo i vincitori.

Rimarrebbe dunque a spiegare perchè i popoli del nord-est abbiano avuto l'età sociale della potenza, e non si sieno pur costituiti in governi pienamente civili come fecero quelli del nord-ovest; quando prima noi dicemmo, esser proprio dell'età sociale della potenza il rompere i limiti domestici, e il far nascere delle società interamente civili.

Ma egli non sarà difficile ad avvertire, che l'età della potenza non può produrre il perfetto governo se non a condizione, che la potenza a cui ella tende vada a profitto della società stessa, non d'una persona, o di pochi capi. Nell'ovest la società si manifestò come un'associazione d'individui: la repubblica era quella che volea rendersi dominatrice; questo dominio perciò cadeva a profitto del popolo, a profitto di tutti (2).

(1) Può osservarsi, che la linea del nord-ovest si continua nell'altro emisfero, tracciando pure in esso il cammino dell'incivilimento.

(2) Il principio repubblicano nelle colonie che presero la via del nord-ovest ebbe nella loro origine la maggiore estensione possibile. Rammenterò cosa non disgrata a molte signore inglesi e francesi del nostro tempo. Le femmine in Atene antichissimamente, cioè all'età di Cecrope, intervenivano

Nell'est all'incontro la società si manifestò non come un'associazione d'individui, ma come un'associazione di tribù: queste ubbidivano ad un capo assoluto in caso di guerra, sia per difesa, sia per conquista. Ma il conquistatore faceva la guerra per sè: le tribù partecipavano della gloria più che del dominio: gl'individui erano quasi stranieri alla divisione del bottino, e molto più al governo accresciuto: perocchè sottomessi a'capi delle singolari tribù, ubbidivano a questi per consuetudine, per principî, per religione, senza darsi pensiero d'impero, o delle condizioni dello stato sociale. L'età dunque della potenza dei popoli dell'est non è una età veramente sociale: le masse quivi non vogliono potenza per sè, ma la vogliono pe' loro capi. Questa disposizione delle masse non può produrre alcun governo civile strettamente e fortemente costituito: perocchè il governo non si costituisce in un modo così perfetto se non quand'esso si riconosce come un mezzo necessario alla potenza nazionale, cioè ad una potenza di cui partecipano, come avveniva in Grecia ed in Roma, tutti i membri dell'associazione.

Ma si spignerà qui più innanzi la questione. Si vorrà sapere perchè i popoli del nord-ovest siensi costituiti in repubbliche ed in governi civili bene uniti, quando all'incontro i popoli del nord-est non si sono mai potuti unire in vere comunità civili. Entriamo anche in questa ricerca.

Noi possiamo partire da un dato certo, somministratoci dalla natura stessa del fatto di cui vogliam dare spiegazione. Questo dato si è, che i popoli del nord-est mantennero più saldamente le affezioni e consuetudini domestiche, che non facessero i popoli del nord-ovest. Ben considerato questo primo dato, esso ci conduce tosto a trovare un'ipotesi pienamente idonea a soddisfare alla questione: ipotesi che, corretta e modificata dalle notizie storiche che ci sono rimaste circa le antiche popolazioni, si cangia in verità.

L'ipotesi che spiega il fatto propostoci, si è quella di supporre che le popolazioni migranti verso il nord-est fossero altrettante famiglie, che pacificamente vi si trasportassero o perchè quelle regioni fossero toccate loro nella prima e nelle seguenti partizioni della terra, o perchè fossero costrette ad allargarsi in quella parte dalla necessità del vivere o dalla vaghezza del cacciare; quando all'opposto verso il nord-ovest non si recarono le intere e ben composte famiglie, ma soli individui associati a fine di tentare qualche impresa. In questo caso la ragione per la quale le popolazioni del nord-est conservarono il vivere ed i modi della società domestica sarebbe manifesta; quando quelle del nord-ovest si trovarono svincolate da questi nodi, e però poterono liberamente associarsi in comunità del tutto civili.

Or dicevamo che una tale spiegazione, considerata come un'ipotesi, si cangia in verità storica quando ella si modifichi colla riflessione e colle memorie rimasteci degli antichi popoli.

Riflettiam dunque non essere gran fatto verisimile, che i primissimi uomini diffondentisi verso il nord-ovest fossero de'semplici individui associati per qualche impresa: poichè essendo a quell'età il mondo ancora spopolato e vôto, non vi avea cagione di andare militarmente a qualche conquisto. Egli è dunque da credere, che se si trattasse della sola prima distribuzione de'popoli, ella si facesse per famiglie e non per individui. Ma noi sappiam dalla storia, che molto dopo la primissima dispersione de'popoli sopra la terra, furono mandate nuove colonie dalle parti meridionali alle settentrionali. Or queste colonie posteriori erano appunto composte d'individui, cioè d'avven-

alle pubbliche adunanze e davano il voto cogli uomini circa i negozi della repubblica. Così testimonia Varrone, citato da s. Agostino (De C. D. XVII, c. 9). Vero è che Cecrope, questo primo re d'Atene che fu anco autore della stabilità de' maritaggi, espulse le donne dalle faccende dello stato, toltane l'occasione da certo casetto avvenuto a' suoi tempi, che si può legger nel luogo citato. Mi permetterò una sola domanda a proposito di ciò. Si potrebbe egli applicare con proprietà la voce di *progresso sociale* a un rimontare che si facesse alle costumanze che erano prima del tempo di Cecrope? Non sarebb'egli il progresso del gambero?

turieri che volean provvedersi d'una patria novella per l'angustia dell'antica e per vaghezza di gloria. La storia ci dice ancora che le colonie di cui parliamo presero la strada del nord-ovest, nè si sa per l'opposto che mai si avviassero al nord-est.

La ragione poi onde le colonie venturiere non tolsero la via del nord-est, par manifesta dalla situazione dell'Egitto e della Fenicia, da cui uscirono principalmente, essendo il primo molto occidentale, e sì l'uno che l'altra avendo aperto avanti il mare mediterraneo che naturalmente le invitava nella Grecia e in Italia. S'aggiunga, che l'Asia verso il nord-est è impedita dal gran deserto Coby, che non solo rende difficile ed aspro il distendersi da quella parte, ma obbliga i popoli desiderosi d'abitare le regioni nordiche-orientali, a sollevarsi molto verso il polo per trovar pascoli o terreni fruttiferi ove fermarsi, e però a venire in regioni fredde e inamene, massime paragonate alle nordiche-occideotali. Anzi i grandi impedimenti del deserto, de'terreni inetti a coltura, e del rigido clima che l'Asia da quella parte presenta, mi fa credere che gli uomini sieno penetrati nella Scizia più tardi di quello che nell'Asia minore o nella Grecia: e però che per quelle parti migrassero sol quando la società domestica erasi già sviluppata in tribù, e le domestiche consuetudini rese più ferme dal tempo, e sancite forse colla religione verso gli antenati, e con leggi famigliari-civili. Questo spiegherebbe anco il perchè nell'occidente stesso del nord siasi veduta la Germania non comporsi mai in vere civili comunanze ed in governi ben uniti. Pare che l'Asia abbia versate nelle regioni germaniche, di quelle popolazioni che costeggiavano il mar Caspio e il mar Nero: onde, attesa la longa via, giungessero poi in Europa più tardi, superati i monti Urali, o i Caucasei, o i Taurini, o l'Emo, e il Balkan, e però vi venissero quando erano già ordinate e stabilite in tribù aventi ciascuna i suoi costumi immobili, che ne fermavano il progresso, e toglievano il potersi quelle famiglie rifondere in un solo popolo (1).

Ma per tornare alle migrazioni occidentali, lungi che le primissime popolazioni viaggianti verso il nord-ovest venissero ad un incivilimento maggiore di quelle che viaggiarono al nord-est; anzi le notizie de'Pelasghi in Grecia fanno credere che, o poco meno, inselvatichissero. « Questo stato sociale de'Pelasghi, dice un recente scrittore, è « inferiore a quello di tutti gli abitanti dell'Asia, di tutti i negri dell'Africa che prati- « cano le arti e l'agricoltura, di tutti i popoli pastori di queste due parti del mondo, « a'quali è impedita l'agricoltura per la condizione de'loro paesi e che si sono tuttavia « levati ben alto nella società civile: egli è inferiore anco allo stato de'popoli caccia- « tori d'America, che conoscono almeno il maïs e le patate, e che fabbricano qualche « stoffe; esso non si può uguagliare che allo stato de'selvaggi dell'Australasia (2). »

Ecco lo stato miserevole a cui erano cadute le prime *famiglie* che vennero ad abitare la Grecia. Per opera di chi furono sollevate da tanta barbarie?

Per opera degl'*individui* avventurieri usciti dalle angustie delle famiglie, in una parola delle colonie.

« Tuttavia, continua lo stesso autore, le colonie egiziane (3) condussero gli abi-

(1) Al tempo d'Augusto, Maraboduo fondò un possente regno in Germania, e sotto Domiziano e Traiano si rese famoso Decebalo re de' Daci. « Ma questi regni non erano che adunamenti di popoli, « effetto della prevalenza che prendeva una tribù agguerrita condotta da un capo famoso. — Le tribù « più deboli erano costrette di riconoscerla per sovrana: esse ne ricevevano un territorio, ovvero l'as- « sicurazione di quello che possedevano, a condizione del servizio militare » — Per altro nella Germania si distinguevano circa quaranta popoli più o meno estesi.

(2) *Les Colonies des anciens comparées à celles des modernes sous le rapport de leur influence sur le bonheur du genre humain* par M. I-C-L. de Sismondi.

(3) Conviene aggiungere alle colonie egiziane le fenicie, principalmente quella condotta da Cadmo che portò le lettere in Grecia (sec. XVI av. Cr.) — Il tempo in cui la Grecia ebbe le sue migliori colonie coincide con quello nel quale Gesuè scacciò i Cananei dalla Palestina e dalla Fenicia. Le sconfitte date da questo condottiere a que'popoli molli e corrotti gli scosse; e quelli furono sparpagliati per tutta la terra. Altre colonie di essi andarono in Asia, altre in Africa, altre in Europa, e

« tanti del paese alla più alta civiltà: elle insegnarono loro tutte le arti della vita,
« tutti i mezzi di signoreggiare la natura. Non li cacciarono già, non li sterminarono:
« ma gli ammisero nelle loro nuove società, gli unirono seco nelle proprie città: nè
« formarono di essi altrettanti Egiziani, ma de' Greci: la religione, la lingua, i costu-
« mi, le vestimenta, tutto fu greco, tutto appartenne alla novella patria, non all'anti-
« ca; ma sopra tutto l'organizzazione politica fu greca. Quivi solo si vide nascere la
« libertà e l'amor della patria: quivi s'accende la fiaccola che dovea illuminar
« l'universo. »

Osservò tuttavia che questa maniera di parlare non è perfettamente esatta. Non convien mica dire che « tutto, e specialmente l'organizzazione politica fu greca. » E che potea esser greco, quando la Grecia era abitata da popolazioni non più civili di quelle de' selvaggi dell'Australasia? Più propriamente adunque direbbesi che niente fu greco, e che sopra tutto l'organizzazione politica non fu greca; non trovandosi fino allora in Grecia che l'elemento famigliare, e non il politico. Di nuovo adunque: tutto fu in Grecia forestiero, o certo nuovo: l'organizzazione politica massimamente fu interamente importata da' coloni: la Grecia non ci mise del suo che un germe di società domestica, salutare al nuovo popolo che dovea colà sorgere acciocchè egli non traboccasse a forme di governo soverchiamente dure e militari (1), germe dominato dal potere delle colonie che avean la forza e la scienza, e che davano ad un tempo ammaestramento e leggi, e le sancivano.

La formazione adunque de' civili governi ben compatti e forti che comparirono in mezzo a' popoli del nord-ovest, e che poi furono il foco dell'incivilimento universale, si dee ripetere non dalla prima *associazione di famiglie*, ma dalle *associazioni d'individui*, i quali, avendo alle proprie famiglie rinunziato, e usciti d'esse, si composero fra di sè una famiglia artificiale, vero principio de' governi civili. Questo avvenimento, che si manifesta massimamente in Grecia, si replicò poscia largamente d'intorno, e diffuse il politico associamento insieme coi beni della civiltà.

« Appena che la Grecia, mi continuerò col citato storico, ebbe fuso in un sol po-
« polo gli aborigeni (αὐτόχθονες) coi coloni venuti dall'Egitto, ed ella cominciò alla
« sua volta a spandere su tutte le coste del mediterraneo la civiltà ricevuta. Le colonie

sembra probabile che altre colle lor navi giungessero fino in America. Sono troppo famose le due colonne Tingitane, che 500 anni dopo G. C. ancor si vedevano in Africa, sulle quali con lettere fenicie era scritto l'arrivo in Africa, delle colonie fuggenti « dalla faccia di Gesù figliuolo di Nave, ladrone. » Così attesta Procopio, *De Regno Vandalico* L. II, c. x. Il Bochart nel celebre suo libro *De coloniis Foenicum* illustra egregiamente questa occasione, che i Fenici ebbero di dover lasciare le sedi antiche, e migrare in istraniere contrade. — La Provvidenza così collo spingere il popolo ebreo contro i Cananei non avea per solo fine di far entrar questi nella terra promessa: mirava ella al bene degli stessi Cananei, nel tempo che li puniva, e dell'intero genere umano. I Cananei infracidavano: la Provvidenza li scuote, forzandoli di abbandonare le proprie case infette da' vizi, rompe e scompiglia le loro famiglie, nelle quali viveano stretti da' vincoli infrangibili di domestiche superstizioni e di anguste e cieche abitudini: altri ne periscono, gli avanzi fuggono ovecchè possano trovare scampo ed asilo. In tali frangenti sono gl'individui stessi, non più le famiglie che operano: gl'individui debbono associarsi; essi sono forzati a pensare a cose nuove, o nuove imprese; e val più chi più sa, e chi ha più coraggio. Giunti in regioni tuttavia barbare, nasce quivi un mescolamento felice di popoli decrepiti nella civiltà, e di popoli al tutto rozzi: questi apprendono da quelli i principi del vivere umano, e quelli ricevono dalla convivenza con questi de' costumi più semplici, l'esempio e il bisogno della fatica e dell'attività. Or quindi s'avvia tutto l'antico incivilimento del genere umano; tanto è vero che Dio non si è dimenticato mai di nessun popolo della terra.

(1) Che un elemento di *società domestica* si conservi intatto in mezzo alla *società civile*, è sommamente necessario. Ma lo stabilire quale ampiezza debba avere questo elemento, qual peso nella bilancia del potere: ecco uno de' grandi quesiti che debbono venire sciolti variamente, secondo le età e le particolari condizioni delle nazioni, e nella soluzione de' quali risplende altamente la sapienza sagace del legislatore. Fin a' nostri giorni pare che le leggi civili sieno andate sempre scemando l'autorità paterna e assorbendo sempre più di grado in grado la famiglia nel governo. Che ben ci pensino quelli a cui la Provvidenza diede l'ufficio di dar le leggi.

« delli Joni, degli Eoli, de' Dorî si volsero all'Asia minore. Altre vennero a fondare
« novelle città in Italia, nella Sicilia, sulle sponde del Ponto Eusino, sulle coste del-
« l'Africa e su quelle della Provenza. Da per tutto queste colonie esercitarono in su-
« gl'indigeni quella felice influenza, che gli Egiziani ebbero esercitata su'Greci. Da
« per tutto incivilirono, insegnarono le arti della vita, ammisero i prischi abitatori a
« mescolarsi con esse, e in virtù di quest'unione superarono in poco tratto di tempo la
« loro metropoli in popolazione, in potere, in ricchezza, in tutte l'arti, e fino nello svi-
« luppo dell'intelligenza. »

Ora qui deesi ancora osservare, che le colonie venturiere egiziane e fenicie segnano la più vigorosa età de' paesi da cui partirono.

Come ho osservato, que' paesi o non ebbero compitamente, o rapidamente percorsero l'età sociale della potenza. Tuttavia che le società civili tocchino l'età della potenza, sta nella lor natura: solo che questa età in certe d'esse vien guasta e non giunge a maturanza, rimanendo però visibile lo sforzo naturale de' popoli di pervenire ad essa, sebbene male loro riesca. Ora dico io, all'età appunto in cui apparì questo sforzo risponde il tempo delle colonie composte di quella gioventù che già sentiva il bisogno di conquistare, di dominare, di farsi grande e possente, e che pur impedita di farlo in casa dagl'infrangibili ceppi della famiglia, se ne usciva ad appagar di fuori il suo desiderio. Le colonie dunque erano la parte più viva ed alacre del paese da cui partivano, la più intelligente, quella che più sentiva la voce della natura, il bisogno d'un compito sviluppamento. Non sarà inutile che anco qui io rechi le osservazioni del citato scrittore, tanto più autorevole, quanto ch'egli le volge a provare tutt'altro da quello che io voglio stabilire. Queste osservazioni o anzi notizie storiche provano che ciò che stava a cuore all'antiche colonie non era l'acquisto della ricchezza, la quale ancora spregiavano, ma della potenza e della gloria: provano per conseguente che esse erano animate dello spirito proprio della seconda età sociale, quello che anela alla dominazione e ad illustri fatti, e che suppone il maggior uso d'intendimento, come dicemmo.

« Le colonie greche si componevano d'uomini liberi, ma usciti da tutti i gradi
« della società, e venivano condotte ne' tempi eroici da' figliuoli de' Re, e più tardi da
« degli *eupatridi* o cittadini del più illustre legnaggio. Tuttavia conseguenza neces-
« saria della loro impresa era quella di doversi stabilire fra i coloni una somma ugua-
« glianza. Quelli che s'impegnavano in queste spedizioni di ventura nè portavan seco
« ricchezza, nè pensavano d'acquistarsene. » (Ecco il dispregio della ricchezza che caratterizza lo stato delle masse nella seconda età sociale). « Non per questo rinunzia-
« vano all'ambizione; ma li lusingava il distinguersi sopra gli altri loro concittadini
« ne' consigli, o alla guerra. Eran tocchi dal pensiero di rendersi grandi colla loro
« eloquenza, colla loro prudenza o col valore: non mai da quello di arricchire. Sul
« suolo della loro nuova patria non potevano aspettare di trovare il vitto altro che col
« travaglio delle loro proprie mani: ricevevano come tutti gli altri la lor porzione di
« campi colonici, e dovean coltivarli senza domestici, senza giornalieri, senza schiavi;
« perocchè quella nuova società, rircondata da nemici o da gelosi, ricusava d'accôrsi
« in seno de' nemici domestici, presso i piccoli popoli dell'antichità, a'tempi della loro
« scambievole indipendenza, la schiavitù non era che un accidente del diritto della guer-
« ra, e non un'organizzazione industriale: perciò il lavoro non era ancora disonorato.
« I più grandi cittadini della colonia non si rifiutavano al travaglio manuale. Si con-
« veniva che questo travaglio non occupasse tutto il loro tempo, giacchè ne doveano
« gran parte alla loro patria novella per amministrarla, istruirla, difenderla. Nulla di
« meno in un paese dove il lavoratore non ha affitto da pagare, e lo stato non ha de-
« biti, dove una parte del prodotto del travaglio delle generazioni che succedono non
« fu già prima ipotecato da' padri a' lor debitori, in un paese dove i costumi sono sem-
« plici e il lusso sconosciuto, l'industria rurale produce assai oltre il bisogno del mante-

« nimento di quelli che l'esercitano (1). Se oggidì il lavoratore vive sulla metà del « raccolto, cedendo l'altra al padrone, altre volte il lavoratore proprietario viveva col « travaglio di mezza settimana, e poteva consecrar l'altra al servigio del pubblico. »

Tutto ciò dimostra come la colonia non era che un'associazione d'individui press'a poco eguali fra loro, dove la volontà di tutti s'interessava necessariamente del governo, che diveniva unico scopo de'lor pensieri, e però necessariamente costituiva non una convivenza di padroni e di servi, ma una vera società politica. « Tutti gl'interessi « sociali erano dibattuti nell'*Agora*, tutti gli esempî erano messi sotto gli occhi di « tutti, tutti i caratteri si sviluppavano comecchessia in pubblico, e lo studio dell'uomo, « lo studio filosofico delle passioni e degl'interessi umani era accessibile al più povero « ed al più ricco. Le finezze e ricercatezze della lingua non contrassegnavano le con- « dizioni, poichè tutti s'applicavano a parlarla colla stessa purità, e se qualche libro di « tempo in tempo cresceva il fondo della comune istruzione, il suo effetto era popolare: « egli fu alla Grecia adunata che Erodoto leggeva la sua storia. — La comunione de- « gl'interessi, l'accostamento di tutti i cittadini, la loro costante azione degli uni sopra « gli altri, facevano delle colonie dell'antichità come una scuola di mutuo insegna- « mento (2). »

Chi non vede, come i popoli in queste circostanze, non più separati dalle muraglie domestiche, per così dire, erano strettamente uniti in un solo governo pubblico e civile? Se non che, delle altre circostanze ancora aiutavano la fusione de'cittadini, e sopra tutto la fondazione delle *città* in modo che ciascuna di queste tenesse luogo come d'un'ampia casa comune a tutti. « I coloni deboli, poco numerosi, e del tutto ab- « bandonati a sè stessi (perocchè la madre-patria non si dava pensiero di lor difesa) « erano solleciti di fabbricare tutte lor case entro l'angusto recinto della città. La « notte riposavano sotto la guardia comune; solo dal dì si spandeano pe'campi alle « fatiche campereccie. Questa circostanza dava alla loro agricoltura il carattere di quel- « la della Provenza o della Spagna, dove non si veggono cascine disperse pe'campi, « e tutti i coltivatori co'lor bestiami ritornano alla loro borgata. Questo sistema agri- « cola ha certo de'gravi sconci: accresce le fatiche del lavoratore e del suo bestiame, « non gli permette di studiare gran fatto il suo terreno o di pretenderne abbondanti « raccolti: nè lo anima a far piantagioni, a tenere i campi con eleganza, a prendere « loro affetto. Ma l'influenza di questo sistema sull'uomo è più importante che quella « sulla produzione della ricchezza. Il sentimento della vita sociale, della vita civile, è « quello che più di tutto rileva di conservarsi tra'coloni; e i villici abitatori de'borghi « s'incivilisconо più che non farebbero sparsi ne'campi. »

Non basta; il bisogno di difendersi veniva anch'egli ad aiutare l'agguaglianza delle condizioni, ed a rimuovere il pericolo dell'accumulazione della ricchezza in poche famiglie.

« Il colono non contando che su di sè stesso e sui suoi compagni di ventura, non « desiderava de'campi donde non potesse udire il suono della tromba guerriera che il « chiamasse a difendere la sua città, e l'autorità coloniale fondava su questo princi- « pio la divisione de'terreni acquistati. Bisognava dunque che tutti n'avessero una « parte presso a poco uguale, poichè bisognava che niuno fosse lontano dalle mura: « le divisioni de'terreni raggiavano come le sezioni d'un circolo, i colti erano i più vi- « cini al recinto fortificato, al di là la colonia possedeva de'pascoli donde potevasi spiar « da lontano l'avvicinar del nemico. Per tal modo qual ch'ella si fosse l'inuguaglian-

(1) Massime dove i terreni sono ubertosi, il clima eccellente.

(2) Sismondi, op. cit. — Merita di esser letto a questo proposito il c. xxxv del libro de'*Numeri*, dove si descrive la forma della città che dovevano erigere gli Ebrei nella Cananea dopo averla conquistata. Egli è il più antico monumento che ci faccia conoscere la forma delle città che edificavano ne'paesi di conquista le antiche colonie.

« za delle ricchezze degli associati: un interesse superiore, la sicurezza di tutti, ricon-
« ducevali all'uguaglianza territoriale. »

Se noi consideriamo qual fosse la masnada di Romolo, troviamo parimente un'associazion d'individui scapestrati, e senza famiglia: il ratto delle Sabine lo conferma (1).

Vedesi dunque chiaro, che i più robusti governi civili trassero l'origine loro dalle rovine stesse delle società famigliari. Vedesi la *legge di compenso*, che pone la Provvidenza nelle sorti degli uomini: la legge con cui si rinnovellano le nazioni pur nel tempo che con equità si dispensano loro i castighi ed i guiderdoni. Vedesi finalmente perchè la linea tenuta costantemente dall'incivilimento sia quella stessa che tenne la potenza organizzata in perfetti civili governi, quella che, partendo da un centro dell'Asia, muove nella direzione di nord-ovest, e, percorso questo emisfero, si continua nelle Americhe.

Io non voglio fermarmi qui a considerare lo stato presente delle società civili in Europa; non voglio parlare nè dell'Inghilterra, nè della Russia, che sono le due nazioni più settentrionali a cui sia pervenuta la potenza sociale. Mi basterà di notare, come la lotta che sta per aprirsi sia un caso del tutto nuovo nelle storie, e in parte forse refrattario alla legge da noi posta (2). Perocchè chi non vede che il nord si divide, che l'occidente congiungesi col mezzodì, e l'oriente col settentrione? Nella prima coalizione prevale l'incivilimento, nella seconda la forza: qual siasi l'esito della grande e inevitabile lotta, l'incivilimento soprasterà sempre, o vincitore, o vinto.

CAPITOLO VII.

RICAPITOLAZIONE.

Dalle cose ragionate possiamo conoscere qual sia l'uso che la ragione pratica delle masse fa del criterio politico da noi indicato.

Essa ragion pratica ripone successivamente in quattro oggetti diversi il fine prossimo della civile società.

A ciascuno di questi oggetti, in cui tende successivamente la volontà collettiva o sociale delle masse, risponde un cotale imperfetto appagamento.

Ma questo appagamento non è durabile: ciò che prima appagava la volontà, dopo qualche tempo non l'appaga più: allora la società fa un passo avanti nella strada che dee percorrere: la volontà collettiva passa a cercare il suo appagamento in altro bene, il primo ha perduto agli occhi suoi quel pregio che l'immaginazione e la speranza gli attribuiva prima che se ne fosse disingannata.

Questa instabilità dell'appagamento popolare dimostra, che niuno de' quattro beni ne' quali alle diverse età si spera rinvenire piena contentezza, è atto ad apportarla agli uomini.

Il peggio si è, che l'affezione che portano le masse a ciascuno di questi beni, da moderata e giusta diviene gradatamente smodata ed ingiusta. Allora ciascuno di quei beni non solo è inetto a produrre un appagamento imperfetto, ma in vece di ciò reca negli uomini, contro ogni loro aspettazione o pensiero, uno stato d'inquietezza, convulso, infelicissimo, del quale essi uomini non sanno veder cagione nè trovare rime-

(1) Dell'avere in Roma prevalenza sopra ogni altro affetto la patria e le sue leggi, si ha prova manifesta nel condannare a morte che fa Bruto i propri figli, e in altri fatti somiglianti. Questo spirito d'associazione civile divenne quasi il principio della morale de' Romani. Laonde Cicerone assegnò per fonte della morale e del naturale diritto il principio della socialità, sebbene qua e colà s'accorse l'uom sensato che non bastava. (De Off. L. 1).

(2) La ragione per la quale le società moderne non ubbidiscono alle leggi providenziali che presiedevano alle società antiche si è perchè nelle nostre società vi ha un elemento nuovo, il Cristianesimo. Questo elemento crea nuove e più sublimi leggi all'andamento delle cristiane nazioni.

dio, già divenuti come l'ubbriaco che crede di medicare col vino la sua ubbriachezza. L'analisi di uno stato delle società così misero, merita troppo di essere considerato a parte, e formerà l'argomento del libro seguente.

CAPITOLO VIII.

IN CHE MODO L'ERRORE CHE COMMETTONO LE MASSE NEL DETERMINARE IL FINE DELLA SOCIETÀ CIVILE SI RENDA PIÙ O MENO FUNESTO SECONDO LA FORMA DEL GOVERNO.

Or ciò che noi abbiamo detto fin qui intorno all'errore che commettono le masse nel determinare cogl'istinti di lor volontà corrotta il fine della società civile, per sè stesso indeterminato, si avvera ugualmente in qualsiasi forma di governo.

Tuttavia non sarà vano l'osservare, che le differenti forme di governo possono rendere più o meno prontamente funesta alla nazione la corruzione delle masse.

Egli è ben vero, che quantunque il governo non fosse in mano alle masse, ma a degl'individui, e questi esenti dalla corruzione comune, tuttavia non si potrebbe impedire la rovina dello stato, se pur non avessero gl' individui governanti un potere morale al tutto straordinario da redimer le masse dal loro corrompimento. Perocchè in tali condizioni le masse corrotte non cessano d'eludere le leggi, e di sforzare il governo a certe disposizioni irregolari, eccessive, e producenti uno stato penoso, arbitrario e in nessun modo durevole. Ma almeno nella rovina irreparabile dello Stato le masse escluse dal potere non influiscono direttamente, ma solo indirettamente colla loro passività e invincibile resistenza, ad entrare nelle mire del savio governo e a cooperare con esso alla salute pubblica.

All'incontro se accade che le stesse masse corrotte abbiano in mano il potere, come è nella forma democratica, egli è pur manifesto che queste devono spingere direttamente lo stato alla sua ultima rovina, riversando quanto esse hanno di vizî, d'ignoranza e di brutali istinti nelle stesse leggi e pubbliche disposizioni. Egli è per questo appunto, che si veggono gli stati democratici, quando toccano l'estrema corruzione, mossi dall'istinto della propria conservazione, subitamente restringersi e cangiarsi in aristocratici od in monarchici, il che senza salvarli prolunga più o meno la loro esistenza.

Egli fu per questa funesta azione delle masse governanti a danno dell'esistenza della società, che i costumi in Roma, secondo l'espressione di Sallustio, precipitarono a guisa di torrente; e la potenza romana sarebbe caduta anco più presto e per una dissoluzione più obbrobriosa, se il potere non fosse stato subitamente raccolto nelle mani de'Cesari: la bestiale scelleraggine di alcuni di questi individui imperanti non gittava a pezza nelle leggi e nelle determinazioni dello stato tanto d'ignoranza, tanto di confusione, tanto di pazzia, quanto vi avrebbe gittato la plebe romana se ella avesse continuato ad essere legislatrice e dispositrice delle pubbliche faccende: perocchè la corruzione di tutti è una mole immensamente maggiore della corruzione d'un solo o di pochi quantunque si voglia perversi.

A fine di vedere meglio come il popolo arbitro delle cose pubbliche influisce in esse a tenore del suo stato intellettuale e morale, gioverà che noi consideriamo quello che avviene presentemente presso a popolazioni, che non si possono in vero chiamare corrotte, nè tuttavia vanno immuni da quei pregiudizî e passioni, nè da quel grado d'ignoranza, che non suol mancare nelle moltitudini: io parlo dell'America. Ecco le riflessioni d'uno scrittore stato lungamente negli Stati-Uniti, osservandovi con rara imparzialità il bene e il male di quel governo.

« In Europa molti credono senza dirlo, o dicono senza crederlo, che uno dei
« grandi vantaggi del voto universale sia quello di chiamare alla direzione degli af-
« fari, degli uomini degni della pubblica confidenza.

« Per me, io debbo confessarlo, ciò che io vidi in America non mi permette di « pensare che la cosa vada così. Al mio arrivo negli Stati-Uniti io fui preso da mara« viglia trovando quanto il merito era comune fra i governati, e quanto poco fra i « governanti. Egli è un fatto costante, che a'nostri giorni negli Stati-Uniti gli uomini « più ragguardevoli sono ben di rado appellati alle pubbliche funzioni, ed è mestieri « riconoscere che così andò la cosa in ragione che la democrazia andò trapassando « tutti gli antichi confini. Egli è chiaro che la razza degli uomini di stato in America « da un mezzo secolo in qua si è di molto minuita.

« Egli è impossibile, checchè si faccia, alzare i lumi del popolo sopra un certo « livello. Laonde è egli tanto difficile il concepire una società dove tutti gli uomini « sieno illuminati, quanto è difficile il concepire uno stato in cui tutti i cittadini sieno « ricchi: elle sono due difficoltà correlative.—Che lungo studio, quante diverse no« zioni non sono necessarie per formarsi un'idea esatta del carattere d'un uomo solo?— « Il popolo non trova giammai il tempo nè i mezzi di darsi a questa fatica. Poi bisogna « giudicar sempre in fretta, e appigliarsi all'oggetto che salta più negli occhi. Quindi « avviene, che i ciarlatani di tutti i generi, sanno a meraviglia il segreto di piacergli; « quando per l'opposto i suoi veri amici fanno fiasco. »

Ecco come il grado d'ignoranza propria del popolo produce il suo effetto nelle deliberazioni sue, quando da esso dipende il pubblico potere. Dicasi lo stesso de'particolari vizî, che si fanno troppo sentire nelle determinazioni che prende il popolo nelle democrazie.

« Non è che alla democrazia manchi sempre la capacità di scegliere gli uomini « di merito; le manca il desiderio ed il gusto di fare una tale scelta: »

« Egli è mestieri non dissimulare a sè stessi, che le istituzioni democratiche svi« luppano oltremodo il sentimento dell'invidia nel cuore umano. Questo non nasce tan« to perchè esse offrano a ciascuno de'mezzi di uguagliarsi agli altri, ma perchè que« sti mezzi falliscono continuamente in mano di chi li usa. Le istituzioni democratiche « risvegliano e lusingano la passione dell'uguaglianza senza poterla giammai soddisfa« re intieramente. Questa uguaglianza completa sfugge ogni dì di mano al popolo al « momento stesso nel quale egli crede di stringerla, e fugge, come dice Pascal, d'una « fuga eterna: il popolo si riscalda in cerca di questo bene tanto più prezioso ch'egli « è abbastanza vicino per essere conosciuto, ed abbastanza lontano per non essere an« cor gustato. La possibilità di riuscire il muove: l'incertezza del successo l'irrita: egli « si agita, si stanca, s'inasprisce. Tutto ciò che ondecchessia va avanti di lui, sembra« gli un impedimento a'suoi desiderî, e non vi ha superiorità tanto legittima, la cui « vista non torni noiosa a'suoi sguardi. » —

« Agli Stati-Uniti il popolo non odia le classi elevate; ma egli sente assai poco « di benevolenza per esse, ed è sollecito d'escluderle dal potere: non teme i grandi « ingegni, ma gli vanno poco a sangue. In generale si osserva che tutto ciò che s'ele« va senza il suo appoggio, ottiene assai difficilmente il suo favore (1). »

. Se dunque queste passioni si sviluppano nella moltitudine eziandiochè non corrotta, com'è nell'America; se esse influiscono a tal segno nelle cose più rilevanti, una delle quali certamente è l'elezione de'magistrati; che stillato d'ignoranza e di perversità non sarà quello che colerà poi ne'pubblici affari un popolo del tutto guasto in un governo democratico? Negli stessi stati diversi della federazione americana può osservarsi una gradazione nel mal riuscimento della scelta che si fa dei pubblici funzionarî, secondochè il popolo de'varî stati è più o meno guasto, più o meno ignorante.

« In ragione che si discende verso il mezzogiorno negli stati dove il legame so« ciale è meno antico e men forte, l'istruzione meno sparsa, e i principî della morale, « della religione e della libertà son mescolati insieme in una maniera meno felice,

(1) *De la Démocratie en Amérique* T. II, c. v.

« ognnno s'accorge che gl'ingegni e le virtù diventano più e più rare fra i gover-
« nanti. »

« Quando finalmente si penetra ne' nuovi stati del sud-ovest, ne' quali il corpo so-
« ciale stesso non presenta ancora che una cotale agglomerazione d'avventurieri o di
« speculatori, riman confuso chi osserva a che mani venga affidata la pubblica pode-
« stà, e dimanda a sè stesso per qual mai forza indipendente dalla legislazione e dagli
« uomini lo stato può ivi crescere, e la società prosperare (1). »

Questi esempi bastano a far conoscere quanto pruntamente ne' governi democrati-
ci i vizî e l'ignoranza della plebe dia il crollo alla società se essi crescono oltre a cer-
to segno.

Che se la plebe in massa non governa, ma governano alcnni pochi; certo è che
per quantunque sieno male scelti qnesti pochi, non perdono così rapidamente lo stato;
giacchè egli è impossibile che a danno di questo volgano tanto d'ignoranza e tanto di
brutalità, quanto suol fare una massa gnasta, che può fare tutto ciò che vuole.

Per non partirci dall'esempio dell'America, limitandoci anco al solo punto della
elezione de' magistrati, fu osservato che si ravvisa il più bizzarro contrasto fra la quali-
tà delle persone che seggono nella sala de' Rappresentanti, e la qualità di quelle che
compongono il Senato. L'assemblea de' rappresentanti a Washington dà di sè un aspet-
to al tutto volgare: appena alcun nome celebre: avvocatelli di villa, commercianti,
fin gente dell'ultima classe ignara di scrivere correttamente. Ecco l'elezione diretta
dal popolo.

Il senato all'incontro contiene le celebrità d'America: eloqnenti avvocati, distinti
generali, abili magistrati, uomini di stato conosciuti. Ecco l'elezione fatta dalla legi-
slatura di ciascuno Stato. Sebbene i legislatori de' singoli Stati scelti direttamente dal
popolo non sieno per avventura il meglio de' cittadini; tuttavia l'elezioni ad essi spet-
tanti de' Senatori vincono di tanto quelle che la massa intera del popolo fa de' suoi
rappresentanti. « Egli è facile, conchiude l'autore che noi seguitiamo, il prevedere
« nell'avvenire quel momento, nel quale le repubbliche americane saranno forzate ad
« estendere l'uso de' due gradi nel loro sistema elettorale, sotto pena di perdersi mi-
« seramente fra gli scogli della democrazia (2). »

In certe nazioni, come a dire nella chinese, la massa del popolo è corrotta, e tut-
tavia esse vivono per l'aristocrazia intellettiva che presiede al governo. Sebbene la
China non formi nè un governo forte, nè un governo avviato pel cammino dell'incivi-
limento progressivo (il che non è proprio che delle nazioni cristiane), tuttavia quel go-
verno non si discioglie in virtù degli studî assidui, che mantengono nella classe
de'mandarini un certo grado d'intelligenza quanto basta a conservare la stazionaria
esistenza di qnelle società: esistenza, che dee venir tuttavia meno da sè tostochè la
China si ponga in contatto colle nazioni cristiane più incivilite (3).

(1) Ivi.

(2) Ivi.

(3) Si può dire il simigliante della coltura dell'India. Un discreto uso d'intelligenza fu mante-
nuto in una parte della nazione nel tempo che l'altra precipitava sempre più nello stato d'inerzia in-
tellettuale. Quella prima parte, che andò restringendosi e riducendosi finalmente alla casta de' Brami-
ni, era quella che somministrava alimento alla debole vita civile di cui vivevan que' popoli. Se non
che, la stessa osservazione può rendersi ancor più generale: Sotto un aspetto può applicarsi a tutti
i popoli antichi. In sul principio degli stati non vi avea gran divario fra la coltura de' capi della na-
zione, e quella della plebe: tutti erano popolo, e in tale condizione di cose poteva il popolo entrare
assai bene a discutere le cose del governo: perocchè la nazione si amministrava con idee volgari,
non già con de'calcoli di un ordine elevato di riflessioni. Ma procedendo innanzi le cose, una parte
ebbe più mezzi di sviluppare la propria intelligenza, e di sollevarsi di gran lunga sopra la ragion po-
polare: questi furono quelli che attesero alle cose religiose e amministrative. Veggendosi costoro
già molto superiori al popolo pel sapere acquistato, si servirono di questo stesso sapere per restrin-
gere a sè soli il governo, la scienza, la religione e fino la proprietà. Il popolo stesso, consapevole
della propria ignoranza, dava una stima straordinaria a que'sapienti (i quali non ignoravano il modo

Finalmente il Cristianesimo mettendo degl'individui alla testa della grande società religiosa qnai maestri e pastori delle moltitudini, additò la forma di un naturale governo. Ma ordinando poi che quest'individui sieno lnminari di santità e di sapienza, consacrandoli esclnsivamente al bene dell'nmanità, congiungendo delle influenze e delle potestà al tntto divine ai riti della loro consecrazione, dimandando alle loro coscienze il conto più rigoroso del modo onde esercitano il loro magisterio, dando a loro soli il diritto di eleggersi e di mandare iu nome di Dio perpetuamente i luro successori, acciocchè la migliore elezione abbia luogo, prestando altresì ai loro stessi discepoli e ai loro greggi dei lumi, delle dottrine e de'criteri co'quali possano distinguere la buona dalla non buona dottrina e la buona dalla non buona condotta degl'individui che li governano, e possano medesimamente discernere i veri dai falsi maestri, la voce de'pastori da qnella de'mercenari e de'lupi; facendo tuttu questo, il Cristianesimo sciolse il gran problema che dimandava « quali sieno le migliori guarentigie che possano aversi contro gli abusi degl'individni che governano, dimostrando che questo guarentigie migliori sono tutte riposte nella buona coscienza de'governatori, e ne'lumi morali, e nella coscienza de'governati. » Fuori di qneste guarentigie cristiane, invano s'immaginano teorie politiche: tntte le costituzioni e le forme di governo con qualsivoglia artificio congegnate hanno nn lato debole, dal quale, come da vasta breccia, entra apertamente la violenza, il dispotismo, il micidiale arbitrio de'più scaltri insieme e de'più viziosi.

Conclndendo adunque, egli è manifesto che le società nmane abbandonate a sè stesse, senza nn conduttore straordinario e possente che le affreni e rivolga, hanno quasi direi un corso fatale prestabilito, pel qnale di mano iu mano scendono a rovina irreparabile. Ma qnesto possente conduttore e Salvatore delle nmane società vi ha egli? È egli qualche uomo straordinario, la ragione di qualche individuo che si sollevi per senno sopra i suoi concittadini, supra la società intera di cui è figlio? — Veggiamolo, disaminando quanto la *ragione speculativa* degl'individni possa sopra le *masse*, e se quella ragione abbia tanto di vigore da rattenerle dal loro corso, riducendole a governare le loro volontà sociali e le loro azioni coll'indicato criterio politico, il qnale esige che la società miri sempre all'appagamento de'suoi membri, e all'acquisto de'beni speciali, solo qnel tanto che le è ntile a produrre l'appagamento, e nnlla più.

d'altra parte di mantenersela e d'accrescerla con ogni maniera di formalità), e consentiva loro facilmeote di regolare le cose pubbliche, come a'più veggenti. A ciò il popolo tanto più venia indotto dalle sue naturali tendenza, quanto più s'avvicinava alla corruzione dell'ultima età sociale. In tal guisa venendo egli in parte escluso dal sociale governo per l'ambizione e per l'avidità degl'*individui* prevalenti, in parte rendendosi realmente il governo più complicato e superiore alla capacità popolare, in parte finalmente ritirandosi il popolo stesso dalle cose pubbliche per un cotale istinto d'inerzia che in lui si metteva insieme colla corruziona; accadeva cha la moltitudine rimanesse priva dell'unica scuola, dove solo ella potea mantenere attiva la propria iotelligenza, voglio dire, della pratica delle pubbliche consulte intorno alle faccende dello stato. I mezzi di educare altramente l'intelligenza delle moltitudini, tanto abbondanti nelle società cristiane, mancavano del tutto nelle società pagane: onde la corruzione delle moltitudini era da una parte e dall'altra irreparabile.

Laode con ragione fu scritto: « Quand'io paragono le repubbliche greca e romana a queste « repubbliche d'America; le biblioteche maoscritte delle prime e il grosso loro popolaccio ai milla « giornali che percorrono le seconde e al popolo istruito che le abita; quando penso di poi a tutti gli « sforzi che si fanno tuttavia per giudicare dell'nne coll'aiuto dell'altre, e prevedere che avverrà « a'nostri giorni mediante quello che è avvenuto son già due mil'anni; io mi sento tontato di bruciare « i miei libri, per noo applicare che delle idee nuove a uno stato sociale sì nuovo » (Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, T. II, c. IX).

CAPITOLO IX.

QUANTO POSSA LA RAGIONE SPECULATIVA DEGL'INDIVIDUI NEL CONDURRE AL LORO LEGITTIMO FINE LE SOCIETÀ CIVILI. — INDIVIDUI CHE PREPARANO LA VIA ALLA FONDAZIONE DE' CIVILI GOVERNI.

Prima della civile è la società domestica: prima della società domestica sono gl' individui.

L' *individuo* e la *società domestica* depongono un loro elemento nella società civile.

Qnindi a ben conoscere l'iutiera natura di nna data società civile, giova sommamente conoscere qual fu la condizione delle famiglie, e quale qnella degl'individui che l'hanno preceduta.

Le cose da noi dette ne'capitoli precedenti assai chiaro dimostrano quanto la condizione della società famigliare, e quella degl'individui che da principio compongono la società civile, influisca a dare a questa un' indole ed un temperamento speciale.

La famiglia si compone di genitori e di figliuoli. Non vi ha dubbio alcuno, che i figliuoli sortono dalla natura una parte di costituzione fisica-intellettuale-morale fissata dalla Provvidenza, sulla quale niente può l'uomo, e niente sa prevedere. Ma questa parte di costituzione nativa nella propagazione di nuovo si conserva in parte ne'successori, e in parte si muta. La parte immutabile della costituzione originaria diventa il carattere distintivo delle stirpi; e la parte mutabile forma il carattere individuale: nè all' uno nè all'altro la previsione nmana non giunge, come dicevo, nè può sopra di lor calcolare, avendolisi riserbati la Provvidenza, affine di regolare con essi le vicende dell'umanità. Tutto ciò avviene secondo leggi arcane, intorno alle quali non è qui luogo di trattenersi.

Questi due elementi, l'ereditato, che dà il carattere alla famiglia; ed il nuovo, che dà il carattere a'diversi individui della stessa famiglia; queste due porzioni della costituzione nativa di ciascheduno non tengono in tutti la stessa ragione: ed or l'una or l'altra prevale.

Egli è troppo manifesto, che se prevale la porzione originaria e fissa, propria della stirpe, l'individuo non uscirà dalla famiglia; la famiglia ne riceverà dunque unione, fortezza. È manifesto per l'opposto, che se prevale la porzione nuova e individuale sopra l'origiuaria e gentilizia, l'individuo appena si riconoscerà più come appartenente a quella famiglia; la famiglia stessa non l'ammetterà con uguale strettezza fra'suoi: egli par dunque destinato o a rimanere isolato (1), o a fondare una nuova famiglia, o a por mano a qualche impresa più universale, a pigliar la persona e l'ufficio di sapiente o di venturiere. I fondatori delle società civili è da credersi avere appartenuto, generalmente parlando, a questa fatta di uomini (2). Chi non vede che è della sola Provvidenza il farli nascere, il contemperare in essi i due elementi sì che ne

(1) Questo spiega l'origine naturale de' *poveri* e de' *proletari*: isolato l'individuo, è debole e abbandonato. Così pure spiegasi l'origine naturale de'smisuratamente ricchi e potenti. Gl'individui non attaccati ligiamente alle famiglie tendono talora ad associazioni maggiori che li rendono più forti degli altri legati in famiglia.

(2) Nel capo X di quel libro che contiene le sole chiare e certe memorie che ci rimangono dell'origini antichissime delle cose, si descrivono le prime famiglie ch'ebbero origine da'tre figliuoli di Noè. Ora Nembrod, quest'uomo robusto figlio di Cus e nipote di Cam, fondatore, se non della prima società civile, almeno del primo dominio, comparisce nelle narrazione del Genesi senza famiglie, come un isolato individuo. Il sacro storico interrompe per esso la serie de' padri a de' figliuoli: non dice che Nembrod generasse, dice solo che *ipse coepit esse potens in terra* etc. Alcuni gravi scrittori aggiungono, che Nembrod si ribellò alla soggezione del suo bisavolo Noè, ond' ebbe il nome di Nembrod, che significa appunto ribelle — Tutto ciò dimostra che questo violento dee avere avuto una costituzione, nella quale l'elemento originario della stirpe era di longa mano vinto dall'elemento individuale, e tuttavia ciò non gli toglieva la libertà di operare il male od il bene a sua scelta.

esca questo effetto? Chi non sente la necessaria verità di quella sentenza, che « fu Iddio che divise le nazioni sulla faccia della terra (1)? » Chi non s'accorge, che spetta al solo Creatore il predestinar l'indole delle nazioni diverse, come quel solo che predestina e mesce in una ragion sempre varia ma sempre sapiente i due elementi della nativa costituzione degl'individui?

A questi due elementi poi della nativa costituzione a cui son legati tutti, tanto i padri quanto i figliuoli, si sopraggiunge l'educazione, che modifica la costituzione dei figliuoli coll'azione che i padri esercitano sopra di essi.

Qui io prendo il vocabolo d'educazione nel significato più generale. Ora anco nell'educazione, in questa nuova cagione influente non poco nella formazione degli umani individui, convien distinguere due parti: una tradizionale e fissa nelle famiglie, e una nuova che aggiunge l'istitutore, cioè il padre di famiglia, del suo, traendola dalle proprie meditazioni individuali.

Ed egli è facile di vedere, che queste due parti dell'*educazione* umana, ciascuna delle quali mette il suo elemento negl'individui che si formano, hanno una certa corrispondenza alle due parti che abbiam distinte nella *generazione*, ciascuna delle quali reca pure l'elemento suo proprio nella costituzione nativa degli uomini. Egli è facile ancor vedere, che nella stessa ragione, press'a poco, nella quale vanno mescolati insieme nell'istitutore, cioè nel padre di famiglia, i due elementi congeniti, in quella stessa si troveranno mescolati anco nell'istituzione ed educazione ch'egli darà a' suoi figliuoli. Se nella nativa costituzione del padre prevale l'elemento gentilizio, anche nella istituzione o educazione ch'egli darà a' suoi figliuoli prevarrà l'elemento tradizionale e proprio della famiglia. Se prevale l'elemento nuovo ed individuale, egli comunicherà al figliuolo non tanto il tesoro delle dottrine e credenze ricevute per tradizione dagli antenati, quanto i trovamenti suoi propri, i pensieri suoi individuali.

Quello stesso che si dice di un padre verso i figliuoli, si dee dire di nuovo dei figliuoli rispetto a' loro discendenti. In ogni nuova *generazione* entra 1.° un *elemento gentilizio* dato dalla natura, e un *elemento tradizionale* ad esso corrispondente dato dall'educazione; 2.° un *elemento individuale* dato pure dalla natura e *un elemento individuale* a quello corrispondente comunicato loro dal padre in educandoli. Questi elementi si moltiplicano adunque sempre di padre in figlio, e variamente si mescolano e si modificano del tutto secondo la dispensazione arcana di quella Provvidenza, che dirige secretamente ma infallibilmente a' suoi fini l'umanità (2).

Chi non vede che l'*elemento gentilizio* tende a conservare, e l'elemento *individuale* tende a innovare?

Questi due elementi sono dunque preziosi entrambi, perocchè sono ordinati a due uffici necessari; il primo a mantenere le ricchezze fisiche, intellettuali e morali dell'uman genere, acciocchè non si smarriscano; il secondo a sviluppare le facoltà umane e a far progredire gli uomini nella triplice via de'beni fisici, intellettuali e morali. Direbbesi che il primo di questi due elementi è il principio del sistema della *resistenza*, e il secondo è il principio del sistema del *movimento*: Quando gli uomini, cessandosi dagli astiosi partiti della giornata, apriranno gli occhi a vedere che, se tutto fosse *movimento*, tutto altresì perirebbe, e se tutto fosse *resistenza*, infracidirebbe ogni cosa nel genere umano; allora quelli che amano la resistenza rispetteranno gli ama-

(1) Gen. XI, 8-9.

(2) Ell'è una sentenza frequente delle Scritture, le generazioni umane esser da Dio divise e condotte, e viene sviluppata specialmente nel salmo XXXII, nel quale si dice che « il pensiero di Dio va di generazione in generazione, » ch'egli « tien d'occhio dal cielo tutti i figliuoli degli uomini » che « forma egli stesso i loro cuori ad uno ad uno » ecc. *Cogitationes cordis ejus in generationem et generationem. — De coelo respexit Dominus: vidit OMNES filios hominum. De praeparato habitaculo suo respexit super omnes qui habitant terram. Qui finxit SINGILLATIM corda eorum; qui intelligit omnia opera eorum.*

tori del movimento: e nessuna delle due classi vorrà escluder l'altra dalla terra: e l'una conoscerà che è necessario a lei stessa che l'altra esista: e lavoreranno allora insieme secondo le leggi e gl'impulsi della natura propria, opposte sì, ma senza guerra e senz'odio, alla comune felicità, che è finalmente l'oggetto d'entrambi. Queste due quasi fazioni si ravvisano ne'più antichi capi delle umane generazioni: egli è facile accorgersi, che come in Sem prevalse l'*elemento gentilizio*, così in Jafet prevalse l'*elemento individuale*: onde se il primo divenne stipite delle nazioni stazionarie, il secondo fu stipite delle progressive.

Ma non ispingiamo le cose all'eccesso: tutto ciò che in sè stesso è buono nelle cose umane, va soggetto a corrompersi. Anche i due elementi accennati soggiacciono a pervertirsi, e in tal caso divengono fonte di male. L'elemento originario e gentilizio, prezioso finchè mantiene le buone tradizioni e lo utili consuetudini, diviene funestissimo quando nella famiglia sono entrati gli errori e i dannosi costumi: perocchè quell'elemento conserva ciecamente e con egual pertinacia le cose buone e le malvagie, se non forse queste anche più tenacemente di quelle. Egli è allora che la divina provvidenza, servendosi dell'elemento individuale che contrappone al gentilizio per correggerlo, suscita guerre e rivoluzioni, acciocchè le famiglie guaste, rompendosi e scompigliandosi, si rinnovellino e si ripurghino.

Nè tuttavia couvien credere che l'errore, la superstizione, il vizio; siansi trovati inerenti alla culla dell'uman genere. Non solo il Cristianesimo insegna il contrario; ma non vi può esser nessuno di quelli che riconoscono Iddio per autore della prima umana famiglia, che non creda quella prima famiglia essere stata creata perfetta, e fornita delle cognizioni e forze necessarie a praticare pienamente la virtù. Le quali cognizioni se fossero state trasmesse fedelmente a'posteri, esse avrebber formato la vera e sicura sapienza dell'uman genere: l'essersi poi alterate o perdute si dee ripetere dal *principio individuale* che tende a innovare, e che può essere volto al bene ed al male dal libero arbitrio degl'individui (1). Il *principio individuale* adunque introdusse nelle famiglie gli errori e le superstizioni, che non erano nell'origine. Ora, dopo questa mal'opera dell'*individuale principio*, egli è manifesto che il *principio gentilizio*, il principio conservatore non è più benefico, ma dannoso; perocchè l'opera sua non fa che saldare e rendere inemendabile il male introdotto nelle famiglie. Ed è quando le famiglie vengono a questo termine, che quel tristo germe seminato in esse dall'*individuale principio* non può essere sradicato se non colla distruzione, col disgregamento delle famiglie, come abbiam detto; il che è pur l'opera dello stesso principio individuale, principio delle guerresche imprese d'ogni maniera.

Ed or qui il discorso ci ha fatti rimontare fino a Dio, e alle dottrine e grazie da esso comunicate alla prima famiglia. Siamo dunque pervenuti a qualche cosa di sopraumano: convien tener conto anco di questo nella enumerazione di tutti gli elementi che deposero gli uomini nelle società civili in formandole; e così noi avremo tre principî, i quali apparecchiarono la formazione delle civili società, e i quali contengono le cause sommarie delle diverse loro indoli: ciò sono: 1.° un principio *divino*, che vien conservato tradizionalmente; 2.° un principio *gentilizio*, il quale è doppio, *a*) *nativo*, dato dalla natura, *b*) *acquisito*, ricevuto dall'educazione; 3.° un principio *individuale*, il qual pure è doppio, *a*) nativo, e *b*) acquisito coll'uso del proprio

(1) E dunque una sentenza esagerata, quella del Romagnosi, che « il crescere, lo svilupparsi, « il dividersi in professioni in un dato popolo è opera così tutta della natura, come il crescere, il di- « ramarsi, il fruttificare delle piante » (*Questioni sull'ordinamento delle statistiche*, q. VI). — Una volta si volevano spiegare gli avvenimenti tutti de'popoli mediante il libero arbitrio di alcuni pochi individui; ora che si è conosciuto che nell'andamento delle nazioni havvi qualche cosa d'indipendente dall'uomo, una mano invisibile che lo conduce, non si vuol più saperne di libero arbitrio: tutto avviene da sè per la natura delle cose. Tale è l'esagerazione, in cui precipita la moderna scuola storica-fatalista! — Il Vico avea trovato una verità importante osservando, che « le nazioni nel loro cor- « so tengono certe leggi fisse. » L'abuso di questa verità produsse il funesto errore che accennammo.

nativo individuale principio. Or non meno il principio *gentilizio* che l' *individuale* soffrono qualche alterazione ad ogni nuova generazione (1).

Questi tre principî sono quelli che rendono possibile la società civile, col dare agl'individui che la compongono quella certa quantità d'intelligenza, che la civile società esige per formarsi. Ognuno vede da quel che è detto, quanto in quest'opera del preparare la via alla civil società abbia parte la ragione degl'individui.

Ma la civil società ha bisogno ancora d'altri preliminari, quando gli uomini sieno scaduti fino alla vita raminga e selvaggia.

Allora egli è necessario in prima, che si ristori l'elemento divino, dando loro un culto esterno uniforme, del quale vediamo sommamente solleciti tutti i fondatori delle prime civili comunanze (2): è necessario in secondo luogo, che alcuno insegni loro la distinzione degli anni e de'mesi, come narrasi essersi fatto da Fegous figliuolo di Inaco nel Peloponneso (3): è necessario che si stabiliscano i matrimoni, ciò che nell'Attica s'attribuisce a Cecrope (4): è necessario che s'introduca l'uso delle lettere dell'alfabeto, le quali diconsi portate nella Beozia da Cadmo (5): è necessario che s'insegni a'popoli l'esercizio dell'agricoltura, come in Eleusi ed altrove fece Triptolemo (6): finalmente è necessario che si distruggano le fiere ed i ladroni infestatori delle contrade, opera degli Ercoli e de'Tesei (7), acciocchè gli uomini possano lavorar le terre con sicurezza, e dissodarle e disboscarle.

Tutti questi ed altrettali lavori sono preliminari all'istituzione delle civili società (8): essi rimuovono gli ostacoli alla convivenza civile degli uomini, e danno all'intendimento di questi lo sviluppo necessario; e tutto ciò, o certo quasi tutto, è l'opera della ragione speculativa di alcuni individui eminenti: egli è l'elemento individuale che opera a bene universale delle masse.

(1) Il lettore vede da questi cenni a quai principî dovrebbe esser condotta una compita *Storia dell'Umanità*.

(2) Igine scrive, che Foroneo figliuolo di Inaco ottenne il regno nell'Argolide, perchè eresse un'ara a Giunone. Ciò fu circa l'anno avanti Cristo 1800, vivente Abramo. Taziano dice: *Post Inachum autem, sub Phoroneo, ferina et pastoralis hominum vita mitior et elegantior facta est:* onde Clemente Alessandrino (L. I Strom.) reca un passo di Acusilao argivo, che afferma Foroneo essere stato il *primo uomo* che vivesse. A malgrado di ciò si pretende che Pelasgo, che succedette a Foroneo dopo qualche secolo, desse il nome a'Pelasgi, i quali, come accennammo, non erano punto avanzati nella vita civile, anzi del tutto barbari; ond'egli è a dire, che quello popolazioni di nuovo imbarbarissero dopo Foroneo.—Cecrope dicesi essere stato il primo in Grecia a dare a Dio il nome di Giove; e quante altre cose egli facesse per unire gli uomini mediante l'istituzione di un medesimo culto prestato alla divinità, può vedersi in Eusebio (*Praepar. Evang.* L. X, c. II), in S. Epifanio (L. I, § 1), e in S. Agostino (*De Civ. Dei* XVIII, 9).

(3) *Honore tanto ideo dignum putarunt* (*Phegous fratrem Phoronei*) *quia in Regni sui parte sacella constituerat ad colendos Deos, et docuerat observari tempora per menses atque annos* (Aug. De C. D. XVIII, 3).

(4) *Cecrops primus Athenis unam foeminam uni viro conjunxit; cum antea promiscue congrederentur, nuptiaeque essent communes* (Athenaeus, L. XIII).—Cecrope regnò circa l'anno 1550 avanti Cristo, vivente Mosè.

(5) *Phoenices qui cum Cadmo advenerunt, cum alias multas doctrinas in Graeciam induxere, tum vero literas, quae apud Graecos antea non fuerant.* (Herodotus V, 58). Appena si può concepire colla mente una società civile priva delle lettere dell'alfabeto: onde si può acconciamente dire che come la *loquela* è il mezzo di comunicazione della società famigliare, così la *scrittura* sia il mezzo di comunicazione proprio della società civile. — Cadmo fu re di Tebe circa l'anno 1519 avanti Cristo.

(6) Triptolemo fu circa l'anno avanti Cristo 1409.

(7) L'Ercole tebano fu circa l'anno 1280 avanti Cristo.—Teseo regnò in Atene verso il 1236 avanti Cristo.

(8) Instituita la società, questi lavori si continuano; ma egli è chiaro che la civile unione non potrebbe cominciare se dell'opere mentovate almen qualche cosa non si fosse fatto precedentemente.

CAPITOLO X.

CONTINUAZIONE. — FONDATORI E PRIMI LEGISLATORI.

Ciò che abbiamo detto nel precedente capitolo torna in gran lode del principio d'attività individuale. Ma non si creda tuttavia che egli solo possa ogni cosa: quanti uomini sublimi non hanno tentato indarno o desiderato quelle cose stesse di pubblico vantaggio, che altri mediocri hanno di poi conseguito?

Acciocchè l'azione degl'individui sulle masse ottenga un grand'effetto, richiedesi sempre una certa disposizione conveniente nelle masse: disposizione difficile ad osservarsi, ma che è pur reale, e quella che fa il più. Senz'essa le masse non intendono le parole de'singolari sapienti, rimangonsi immobili alle loro esortazioni, indurano ai vani loro sforzi. E questa disposizione acconcia nelle masse si manifesta solo a quel tempo che la divina provvidenza ebbe segnato, non prima nè poi; ella si lavora e si produce secretamente nel seno delle famiglie mediante i tre principi sopra indicati, 1.° il divino, 2.° il gentilizio, 3.° l'individuale, variamente temperati nel succedersi delle umane generazioni.

E il medesimo dicasi de'*Fondatori* e de'*Legislatori* delle società civili.

I primi non avrebbero potuto fondare le città se non avessero trovate le masse fornite di una certa quantità di poter prossimo sull'uso della propria intelligenza, e già atte, e già bisognose di associarsi. Alle masse così acconce e già mature non manca che l'occasione di unirsi, e quest'occasione vien loro data da qualche individuo distinto, che sente più degli altri il bisogno stesso che men fortemente sentono tutti, e che è più degli altri atto per la maggiore intelligenza ad annodarsi in società, benchè già sieno atti tutti. Questi col mettersi alla testa delle masse, e col rendersi degno di un tal posto pel suo coraggio e per la sua prudenza, interpreta ed adempie il voto universale: allora le masse s'aggomitolano dintorno a lui siccome le pecchie dintorno alla loro reina. È dunque il concorso di due cause che fonda le società civili, una disposizione delle masse corrispondente all'attività d'un individuo che esce dalle masse e sopra quelle si eleva: la convenienza e rispondenza di queste due cause è fissata e accordata insieme non dagli uomini, ma da Dio.

Dicasi il medesimo de'primi legislatori.

Nulla sono nè possono le leggi se non si radicano ne'costumi, o nelle disposizioni morali e intellettuali del popolo. La bontà delle speciali leggi è relativa: la perspicacia del legislatore non consiste che nel penetrare il pensiero e il voto di tutti; voglio dire quella parte di pensiero che è retta e giusta, perocchè una parte ve n'ha che riman solitamente diritta nel fondo dell'uomo: consiste nel sapere misurare d'uno sguardo quale e quanta sia nelle masse l'intelligenza a cui egli si possa appellare, quanta la mobilità o l'immobilità de'loro costumi; perciocchè solo con tali rilievi che la perspicace sua mente abbraccia ed unisce in un solo pensiero, egli trova quelle leggi nelle quali è trasfuso tutto ciò che v'ha di buono nelle opinioni e nella volontà di tutti, e vi ha di più un ammaestramento proporzionato allo stato delle menti, un bene nuovo ma che può esser da tutti veduto, compreso e sentito.

CAPITOLO XI.

QUANTO POSSA LA RAGIONE DEGL'INDIVIDUI NEL RIFORMAR LE NAZIONI VENUTE ALL'ULTIMA CORRUZIONE.

Le società civili si fondano e si forniscono di leggi mediante una concorrenza armonica delle masse cogl'individui che se ne fanno capi, plaudenti le masse: le une e gli altri cospirano ad uno stesso scopo, quelle con certe loro disposizioni ed attitudini secrete, questi coll'azione manifesta ed ardita.

Ma quando le masse sono pervenute all'ultima corruzione sociale, dopo aver percorse tutte le età della naturale lor vita; in quella fiacchezza morale in cui ogni parola generosa è morta per esse, o non v'è ricevuta che colle risa; possono allora più gl'individui redimerle dalla degradazione a cui sono scadute? Qui l'individuo è solo, le masse non l'assecondano.

Se una tant'opera fosse possibile, non potrebb'ella compirsi che da una di queste tre classi di personaggi: 1.° da' *conquistatori*, 2.° o da de'nuovi *legislatori*, 3.° o finalmente da de' *filosofi*.

Esaminiamo il potere che ciascuna classe di tali persone può avere sulla riforma d'una società civile pervenuta all'ultimo suo corrompimento, cominciando da'conquistatori.

CAPITOLO XII.

CONTINUAZIONE. — CONQUISTATORI.

Primieramente, la conquista stessa non è posta nell'arbitrio di alcun umano individuo: anch'ella esige una disposizione da parte della massa che viene conquistata. Una nazione nel suo fiore non è stata conquistata mai: ogni conquista suppone un decadimento da parte di quel popolo che soffre la conquista, avverandosi costantemente che *regnum a gente in gentem transfertur propter injustitias, et injurias, et contumelias, et diversos dolos* (1).

Ma la conquista avvenuta, può egli il Conquistatore ringiovenire la nazione decrepita da lui conquistata? Tanta potenza è ella data ad un mortale? — Certo la dimanda non ha luogo trattandosi di que'conquistatori che passando a traverso le nazioni come torrenti riversati devastano ed empiono ogni cosa di ruine e di stragi, senza fondare in mezzo ad esse niuna stabile dominazione. Rassomigliano essi tutt'al più ai venti gagliardi che riporgano alquanto l'infezione dell'aria, senza però che bastino a far passare le pestilenze.

I conquistatori poi che conservano il dominio delle loro conquiste sono di due maniere. Alcuni tendono a migliorare i paesi di conquista, mescolando e confondendo il popolo conquistatore con quello de'conquistati, per farne riuscire un solo: altri poi ambiscono di dominare sui conquistati con tutto il peso e la ragione della forza. Nel primo caso i conquistatori rannodano coi conquistati de'*vincoli di società*; nel secondo quelli a questi non si legano che col *vincolo di dominio*.

Ora anche qui grand'errore sarebbe il credere che il far l'una o l'altra di queste due cose dipendesse unicamente dall'arbitrio dell'individuo conquistatore. No certo: la cosa dipende principalmente, per non dire del tutto, dal grado e dalla natura della corruzione a cui sono pervenute le conquistate nazioni.

Se il grado e la natura della corruzione è sanabile, il popolo conquistatore si affratellerà facilmente col conquistato e in mezzo a lui non manterrà altra superiorità che quella che hanno i maggiorenti nella propria nazione.

Perocchè, chi a fondo ripensa, sono i vizi trabocchevoli ne'conquistati, che eccitano l'ira, il dispregio, la diffidenza verso il popolo conquistato, la disperazione in fine di averne alcun bene. Fuor di questo, l'interesse del conquistatore non è mai quello di distruggere il vinto, anzi di unirlo e d'incorporarlo a sè, servendosi di lui per fortificarsi. E la corruzione è quasi sempre sanabile, quando il popolo non ha percorso le età sociali, ma ell'è una corruzione primitiva. Perciò le colonie egiziane, fenicie, greche e romane poterono incivilire e non distruggere i popoli fra i quali si sono stabilite (2).

(1) Eccli. X, 8.

(2) Le colonie romane non solo recarono l'arti e le scienze fra'popoli dove si stabilirono, ma di

Ma quando il popolo conquistato è decrepito, allora la conseguenza naturale della conquista è la *servitù;* una servitù più mite o più dura, secondo il grado stesso della corruzione ne' vinti.

Se la servitù è mite, il popolo conquistato vive unito in mezzo al popolo conquistatore, col beneficio di esser giudicato secondo la propria legislazione da giudici tratti dal suo seno, e di poter mantenere la sua religione e le sue osservanze: la servitù è propriamente più della nazione che degl'individui: questi però non godono della proprietà della terra: tale era la servitù degli Ebrei vinti da' Babilonesi. Ma quando la corruzione è già estrema, la servitù è pure estrema necessariamente. Anzi all'ira ond'è incitato il popolo vincitore ogni schiavitù è una grazia, e grazia riserbata al rimasuglio degli scampati dalla strage. Quest'ira appunto, che è un'ira profonda, un'ira morale, spiccò luminosamente nelle nazioni settentrionali, le quali manomisero l'impero romano. Onde mai la superbia oltracotante di Attila, e d'altri tali barbari, se non dal disprezzo ond'essi riguardavano i corrotti Romani? (1) Acconciamente un moderno scrittore, che parla della caduta di Roma operata da' barbari, dice, « che il momento critico per l'impero si fu quello nel quale i barbari, facendo il « confronto di sè co' Romani (2), si giudicarono superiori nelle virtù, che sole giu- « stificano a'loro occhi il diritto di possedere e di comandare. Questo giudizio da pri- « ma venne portato da' Galli. Essi assistevano più da presso allo spettacolo de' vizî « cresciuti di questa romana grandezza, di cui essi sentivano tutto il peso, e ch'essi « pur sostenevano colle loro ricchezze e col loro coraggio. Quando Floro e Sacrovir « tornarono, sotto Tiberio, di sollevare i Galli, non mancarono di far considerare ai

più vi recaron l'idea di un governo, il che, come dicemmo, è gran fonte di civiltà. Nascea ciò dall'indole imperante o per eminenza governativa de' Romani, presso i quali l'età sociale della potenza crebbe e durò più che in ogni altra gente. « Roma non era una colonia greca, ma dovea il suo incivilimento, le sue leggi, la sua lingua, la sua religione a de' popoli italiani educati da' Greci. Non « s'accontentò Roma, come aveano fatto i Greci, di recar solo di contrada in contrada le sue arti, la « sua lingua, la sua religione o la sua filosofia: ella volle dominare per tutto, ove le sue armi penetrarono. I Greci seminavano de' popoli nuovi ed indipendenti in sulle spiagge de' mari: i Romani tendevano all'unità; anch'essi diffusero le loro colonie lontano ovunque portarono le loro armi; ma « queste colonie, benchè immagine della grande città, non erano che guarnigioni del gran popolo, e « non germi di popoli novelli. Anch'esse non di meno erano destinate a mescolarsi cogl'indigeni, a « comunicar loro tutti i progressi nelle arti e nelle scienze sociali che avea fatto Roma, a iniziarli in « fine nella civiltà, e le colonie romane ebbero in tutto il mondo antico compita la prima educazione « del genere umano » (Sismondi, *Des colonies des Anciens comparées à celles des modernes* etc.). In fatti Cicerone dice, che i Romani *colonias sic idoneis in locis contra suspicionem periculi collocarunt, ut esse non oppida Italiae, sed propugnacula imperii viderentur* (De L. Agr. II, xxvii). Quel *contra suspicionem periculi* mostra che si temeva il soverchio potere delle colonie militari; e l'oratore romano vinse il partito contro la legge agraria posta da P. Servilio Rullo impaurendo il popolo romano, quasichè conducendo colonie in luoghi male scelti si attentasse alla sua libertà. Veggasi l'orazione da lui pronunciata su questo argomento al cap. XXVII e seg.

(1) Sono troppo note le contumelie che Attila mandava a dire sovente agl'imperadori romani che vivevano al suo tempo. Sentiasi egli un bisogno di rovesciarsi sopra i Romani; nè egli solo, ma la sua nazione; giacchè il Capitano solo non può nulla, se non trova che la nazione ch'egli guida alla conquista risponda a'suoi pensieri, il secondi coll'ardor medesimo di cui egli è animato. Narra Prisco, contemporaneo d'Attila, e che sostenne una legazione a lui, che questo feroce guerriero mandò a sollecitar Teodosio di aggiustarsi seco, perocchè, diceva, « tardando, egli (Attila) non potrebbe rattener « più l'ardore ond'erano pieni i suoi popoli di venire all'armi » (*Excerpta ex Historia Gothica Prisci Rhetoris de Legationibus, in corp. historiae. Byzant.* Parisiis 1648).

(2) E quando una nazione giunge a fare il confronto di sè colle altre nazioni? — Egli è questo un uso d'intelligenza, che non si mette in atto se non a certa epoca, quando lo sviluppo intellettuale della nazione giunge a un grado determinato. Prima di quest'epoca la nazione è racchiusa in sè, opera secondo gl'istinti senza confrontarsi con nessun'altra: tutt'al più cercherà bottino se n'ha bisogno: la gloria e l'emulazione morale, per la quale si reputa più virtuosa e più valorosa dell'altre, non è ancora l'oggetto de'suoi movimenti. Conviene attentamente notarsi gli sviluppi intellettivi e morali delle nazioni: conciossiachè da questi soli come dalle loro cause ricevono spiegazione tutti gli esterni avvenimenti.

« loro compatriotti che l'Italia era nuda, la popolazione di Roma snervata, che nelle « armale non v'avea di forte se non ciò che vi pooeva lo straniero (1). »

L'abborrimento de' vizi romani alienò i barbari dalla stessa civiltà, giacchè non potevano separare la civiltà de' Romani che avevan sott'occhio, da' loro vizi; e consci nello stesso tempo di non poter opporre civiltà a civiltà, governo a governo, sentivano che non restava loro se non di opporre ferocia a civiltà e a governo stabile, militari colleganze. Onde quando i Germani, al tempo di Civilis, presero Colonia, domandarono per condizione dell'alleanza da stringersi cogli abitatori di quella città, che abbattessero le loro mura, che essi chiamavano i propugnacoli della servitù. « L'animale « più feroce, dissero, se longamente sta chiuso, perde il natural suo coraggio. — Sia « dunque libero a noi e a voi di abitare, come facevano i nostri antenati, sull'una e sul- « l'altra riva: come la natura diede la luce e il giorno a tutti gli uomini, così ai prodi « ella aperse tutte le terre. Ripigliate gli usi ed i costumi dei vostri avi; finitela con « questi piaceri, che aiutano, più che non faccian le loro armi, la dominazion dei « Romani. Allora voi, popolo appurato e rigenerato, passati i dì della schiavitù, vi « vedrete circondati da soli uguali, e fors'anco da soggetti. »

I popoli che si trovano nell'età della potenza sono dunque aizzati alle conquisto da un segreto moral sentimento, che li provoca incessantemente a piombare, e fino ad inferocire nei popoli infiacchiti, e dispregevoli pei loro vizi. « Ecco, io manderò per tutte « le nazioni di settentrione, dice il Signore, e le farò venire contro questo paese, e « contr'a'suoi abitanti, e contr'a tutte queste genti d' intorno; e lo distruggerò e le « metterò in desolazione ed in zufolo, ed in solitudini sempiterne (2). »

Il conquistatore adunque di nazioni venuto all'ultima corruzion sociale, quella delle voluttà (3), non ha nessun potere per rigenerare i vinti; tutta la sua possa consiste nel decimarli e nel farne degli schiavi. Così è entrata nel genere umano la piaga della schiavitù (4): effetto non tanto della prepotenza di alcuni uomini, come volgarmente si crede, quanto della corruzione delle masse sociali. Perocchè non trattasi di oppressione di qualche particolare; ma dello stabilimento della schiavitù, come una classe di persone formata e riconosciuta dalle leggi.

E qui attentamente si consideri, che se la schiavitù nell'antico mondo fosse stata una condizione passaggera, un luogo di espiazione e di purificazione pel quale dovessero passare le masse corrotte; potrebbesi attribuire qualche potere agl'individui do-

(1) Tac. Ann. III, 4. Vedi *Rome et les Barbares* nella *Bibliothèque Universelle de Genève, Août* 1837.—Cogli stessi discorsi più tardi Civilis sollevava i Germani contro i Romani. (Tac. Hist. IV, 12; German. 29).

(2) Jer. XXV.

(3) Non si dee confondere la corruzione di alcuni individui, colla corruzione della massa nazionale. Le osservazioni che io feci sulla corruzione delle nazioni nell'opuscolo intitolato *Esame delle opinioni di M. Gioja in favore della moda*, e inserito negli *Opuscoli filosofici* (Vol. II, facc. 107 e seg. Milano, Tipografia Pogliani 1828), possono chiarire questa importante distinzione.

(4) Le nazioni più pacifiche del mezzodì dell'Asia o non ebbero schiavi nel senso de' Greci e de' Romani, o gli ebbero molto tardi, appunto perchè mancaron le guerre. Dell'India si legge in Arriano, sulla fede di Megasteno: « Memorabile è che nell'India tutti gl'Indiani sono liberi, nè v'ha « alcun Indiano che sia servo: nel che s'accordano cogli Spartani. Se non che gli Spartani hanno gli « Iloti per gli uffici servili, e però non usano altri schiavi: ma gl'Indiani non ne hanno di veruna sor- « te » (Arriano, *Storia Indica*, Cap. X). Il Romagnosi da questo passo di Arriano vuol dedurre che il Codice di Menou, che fa menzione degli schiavi, « non fosse proprio dell'India, ma di altro paese in cui esistessero gli schiavi » (*Supplementi ed illustrazioni alla seconda parte delle Ricerche sull'India di Robertson*, § V), ma non osserva, che Arriano prende forse la voce *schiavo*, come la pigliavano i Greci, nel senso d'uomini di cui facevasi conto come di cose, e non di persone. Nell'India vi avea la casta de' Sudra, i membri della quale non potevano giunger più alto nella società, che a servire le altre caste; e perciò questi possono essere i servi, di cui parla il Codice di Menou. In secondo luogo non può considerarsi l'India come una nazione sola, ma come un complesso di nazioni: laonde può essere stato vero quello che Arriano afferma d'una nazione, e vero quel che si rileva dal Codice di Menou, di un'altra.

minanti sull'emendare i popoli soggiogati. Ma no; la schiavitù non trovò giammai nel mondo antico un esito di sorte alcuna: fu una piaga senza rimedio: le masse arrivate in quel fondo, non c'è caso che risorgessero più in perpetuo. Prova di ciò manifesta si è il fatto, che gli schiavi si videro crescere continuamente nell'antichità pur coll'andare innanzi delle cose umane, e mai diminuire; i tempi di maggiore civiltà furono quelli appunto ne' quali il numero degli schiavi divenne maggiore: dunque la civiltà antica non poteva nulla a favore di essi (1). Nulla prova in contrario la facoltà, che ogni padrone aveva di manomettere i suoi servi: questo stesso era un effetto della loro signoria: e poi era l'animo che mancava a' padroni di lasciarli andar liberi: liberazione pubblica e in massa, od ordinata dalle leggi ninna mai; nè mai vidersi gli schiavi del mondo antico considerati in corpo rilevarsi intellettualmente e moralmente a segno da racquistare la capacità di far uso della libertà, e però d'esser degni di ricuperare questa libertà. Veramente se nè i padroni, nè le leggi liberarono le masse una volta schiave; nè pur queste poterono riavere più mai o forze, o lena, o intelletto, o virtù bastante d'uscire da quella loro penal condizione: si vide nelle migliaia d'anni dell'antica storia qualche raro tentativo di liberarsi fatto da esse, come quel di Sertorio, ma risorgimento di liberazione non si vide mai (2).

Non era dunque nella forza dell' uomo la redenzione civile de' popoli, come non era la redenzione dell' individuo. Il solo principio soprannaturale, l' elemento nuovo messo nell' umanità dal Cristianesimo potè redimere e riunire i popoli decaduti e sciolti in ischiavi (3).

CAPITOLO XIII.

CONTINUAZIONE. — SECONDI LEGISLATORI, FILOSOFI.

Ma se i Conquistatori non possono risanare le masse venute all'ultima corruzione sociale, ma solo disciogliere le società corrotte e farne degli schiavi; potrà riuscir meglio a tant'opera la ragione di quegl'individui che accorrono ai mali sociali colle leggi coercitive, o colle filosofiche dottrine?

L'impotenza degli uni e degli altri nel mondo antico è pienamente dimostrata dai fatti. Facciamo alcune riflessioni anche su questi ultimi sforzi delle nazioni periture, su questi generosi ma vani tentativi di alcuni individui illusi, che ignorano e la immensa difficoltà dell'opera a cui s'accingono, e la limitazione del loro potere in sulle masse.

Osservo in prima, che le leggi di cui qui parliamo sono da distinguersi diligentemente da quelle de' primi Legislatori, i quali danno ordine alla società nascente.

I *secondi legislatori*, che appartengono all'ultima età sociale della corruzione, fanno leggi che non hanno per fine l'ordinare la società, ma solo il contrapporre una diga all'universal corruzione minacciante di rovesciare essa società dalle fondamenta.

Queste seconde leggi sono adunque necessariamente coercitive, e ristrettive della libertà comune di cui si abusa, ed hanno perciò nella loro fisonomia qualche cosa di duro e di inameno: sono minuziose, talora anco tirano allo strano, tengono spesso

(1) Nel tempo del maggior furore d'Atene l'Attica contava venti mila cittadini e trecento cinquanta mila schiavi! In tutta la Grecia si calcola che vi avessero sei volte più schiavi che cittadini.

(2) Le leggi mosaiche furono più umane di quelle di tutte l'altre nazioni verso gli schiavi, che anzi fra gli Ebrei veramente questa parola *schiavo* non vale il medesimo che presso i Greci a i Romani. L'Ebraica legislazione rispetta sempre la *personalità* dello schiavo. Oltracciò gli schiavi presso gli Ebrei dovevano esser liberati nell' anno Sabbatico: se poi ricusavano essi stessi', come talora avveniva, la liberazione, preferendo di servire al loro padrone; in tal caso non potevano più racquistare la libertà. Queste leggi formano dunque un'eccezione in tutto il mondo antico, che non si spiega se non riferendosi a Dio, che le avea date al suo popolo.

(3) I diversi tumulti e le guerre mosse dagli schiavi nell'antichità si possono vedere accennate nell'articolo sugli « Schiavi Romani », che C. Cantù inserì nella *Revista Europea*, 15 novembre 1838.

effettivamente dell'ingiusto e dell'eccessivo, benchè in que'tempi agli occhi de'Legislatori non sembrino punto nè strane, nè ingiuste (1).

Medesimamente si debbono distinguere le dottrine morali che inventano i savî, quando la società è giunta alla sua vecchiaia, dalle opinioni circa le virtù e i vizî che reggono le masse nell'infanzia della società.

Queste opinioni non si sanno così ben pronunciare; ma sono più scevre da errori, e ciò che più monta, sono efficaci.

Tanto le *leggi seconde*, quanto le *dottrine filosofiche* suppongono nell'intelligenza un progresso: cioè una riflessione più elevata. Ed in generale, ogni provvedimento che si fa per metter riparo a qualche disordine, suppone che l'intelletto abbia riflettuto sul disordine e sui mezzi di ripararvi. I primi ordini adunque della società, come pure le opinioni morali che reggono le masse ne'primi tempi, appartengono ad un ordine di riflessioni inferiore a quello delle leggi coercitive e della filosofia. Riman dunque a vedere in qual modo alcuni individui si sollevano ad un più alto ordine di riflessioni, nel tempo stesso che le masse lasciano marcire nell'ozio la propria intelligenza.

Anco questo passaggio all'invenzione delle leggi coercitive e preventive, e delle filosofiche dottrine, più tosto che attribuirsi all'arbitrio individuale, dee ascriversi alla necessità delle cose. Convien sempre aver sott'occhio l'indole del mondo antico, che forma l'oggetto di queste nostre considerazioni.

Ora nella storia delle sue società civili noi veggiamo la bisogna esser avvenuta costantemente così.

Il commercio o la guerra sviluppava grandemente la nazione, e metteva in moto una gran dose d'intelligenza.

Ma il tempo veniva, in cui le soverchie ricchezze, il lusso, i piaceri la gittavano nell'estrema corruzione.

Allora l'intelligenza, resa già precedentemente più che mai attiva e poderosa, dall'amore de' piaceri si sentia minacciata di venire spenta.

Convien riflettersi che non v'ha sentimento nell'uomo nè più forte nè più orgoglioso di quello ch'egli prova mediante la coscienza d'un gran potere sulla propria intelligenza, e mediante l'abito di farne realmente un grand'uso.

Ora questo *potere* sulla propria intelligenza accresciuto più che mai nel tempo in cui il popolo aspirava alla grandezza ed alla gloria, rimaneasi privo di materia circa cui esercitarsi, quando le sole voluttà e gli ozî delle riboccanti delizie divenivano il fine prossimo a cui le masse dirigevano la loro volontà sociale.

Dovea dunque la natura intelligente dell'uomo sentirsene male, e provarne un co-

(1) Parlerò in appresso delle leggi censorie o suntuarie, che appartengono a questa classe di leggi.—La formazione delle leggi ristrettive della libertà, viene accelerata dai partiti politici, dalle guerre o dalle conquiste; giacchè i conquistatori debbono mettersi in guardia contro a'conquistati.—Nell'India, secondo il Codice di Menou (cap. IX, v. 44) « la terra è di proprietà di colui che l'ha resa « a coltura. » Ecco la legge primitiva. Strabone (Lib. XV) all'incontro riferisce, che le terre nell'India sono tutte di proprietà del sovrano. Ecco la legge posteriore ristrettiva, e probabilmente figlia della conquista.—Arriano narra (*Historia Indica*, cap. XIII, § 8 e 9) che i dotti nell'India potevano uscire da qualsiasi altra casta. Ecco la legge primitiva. Ma le memorie posteriori recano che i Bramini formano in quel paese esclusivamente la casta de'dotti ereditaria come tutte le altre. Ecco l'altra legge posteriore o ristrettiva.—Il divieto di leggere i Vedas, o libri sapienziali, riserbati ai Bramini, non può essere una legge primitiva, ma di quelle che si promulgano nelle società già vecchie. Lo stesso dicasi della casta abborrita dei *Pariàs* o *Chandalas*, di cui nè Arriano, nè Strabone fanno espressa memoria.—Presso ogni popolo che ha vivuto lungo tempo sopra la faccia della terra è facile l'osservare una quantità di queste cotali leggi, talor forse necessarie per l'infelicità de'tempi, ma sempre angustiose e atte a render più pesante il governo ai governati. Per arrecare un esempio di tali leggi anco presso i Romani, fra le moltissime che si potrebbero addurre accennerò il divieto fatto a'vinti Cartaginesi di apprendere la lingua o la letteratura greca: *Factum Senatus Consultum*, scrive Giustino, *ne quis postea Carthaginensis aut litteris graecis aut sermoni studeret, ne aut loqui cum hoste, aut scribere sine interprete posset* (Lib. II, c. V). Non si sente qui la legislazione d'una società decrepita?

tale sdegno; che si manifestava e diveniva operativo negl' individni più cospicui, i quali emergono dalle masse, quasi direi come punte o scogli dalla superficie piana del mare. L'intelligenza stessa mossa già precedentemente trova duoque nell'età dell'ultima corruzione d'una nazione un cotale stimolo o istinto in sè stessa di muoversi, e di cercar mezzo a sua difesa (1).

Gl'individui adunque men corrotti e d'una intelligenza attiva s'avveggono dello scadimento de' pubblici costumi, e s'ingegnano di mettervi riparo fornendo la società di nuove leggi, o scrivendo libri di ottimi documenti morali.

Il determinarsi di essi all'una o all'altra di qneste due vie in gran parte dipende dalle circostanze esteriori, nelle quali si trovano gl'individui di cni parliamo.

Gli uomini influenti nelle pubbliche cose, si adoperano aocciocchè la città si munisca e difenda con leggi opportune: quelli che non possono tanto, è cosa naturale che si volgano al privato studio della filosofia (2).

Ella è incredibile la fiducia che da principio i *politici* ripongono nelle loro leggi, e i *filosofi* nelle loro scuole. Ma nel fatto quanto sono inefficaci questi mezzi nelle società corrotte! Che valgon esse le cose scritte o dette a voce, quando gli animi non le ricevono?

Le leggi censorie e principalmente le suntuarie (3), che corrispondono nel loro carattere alle leggi di polizia de' moderni tempi, dimostrano tutt'al più che nell'nomo si corrompe prima il cuore che la mente.

Ma quando mai il dettame della mente ridotto in pubbliche leggi ha risanato il cuore corrotto? — Giunta la nazione in quello stato in cui si fanno cotali leggi, avviene allora degli oggetti delle comuni passioni quello che disse Aristofane dell'amore che portava il popolo ateniese ad Alcibiade: « Egli lo odia, ma non può vivere senza di « lui. » Veggonsi i mali, anco deploransi, ma non si abbandonano, non si possono abbandonare. E quegli stessi che fanno le leggi nella repubblica, chi son poi altro se non degli uomini partecipanti pure or più or meno al fermento che ha fatto inacidire tutta la massa? E se fossero anco del tutto incorrotti, che forza ha la legge di pochi contro le volontà di tutti? Ond'è che le leggi della città riformatrici della invalsa universal corruzione cominciano dal rimanere ineseguite, e ben presto terminano coll'essere ob-

(1) Si osservi bene di noovo, che non sono mai i patimenti fisici che danno moto all'intelligenza: questi soli nulla possono allo sviluppo intellettivo. Onde l'esperienza dimostra che gli uomini più previdenti, e ingegnosi cercatori de'mezzi di ricreamento, non sono già quelli che più soggiacciono a fisiche sofferenze, ma anzi il contrario (Vedi *Esame delle opinioni di Melchiorre Gioja in favore della moda*, Osserv. IV e V). L'intelligenza non si muove che dall'*istinto intelligente* generato da un sentimento intellettivo, come avviene appunto nol caso nostro. In questo caso l'intelligenza della nazione trovasi in gran moto: ella non si vuol fermare, perchè il fermarsi è un sentimento molesto: l'istinto dunque della stessa intelligenza, venendo sottratta a questa la precedento materia, ne cerca un'altra, per mantenersi nel suo moto.

(2) Dell'ufficio dell'uomo pubblico e del privato circa l'aiuto che posson prestare alla cosa pubblica, noi ragionammo nella *Prefazione alle opere politiche*.

(3) Il governo ricorre alle leggi ogni qualvolta si manifesta la corruzione della società. Ondo l'aumento delle leggi nasce in que'tempi ne'quali 1.° entra la corruzione cagionata dall'*eccessivo amor di potenza:* allora crescono le leggi che formano il *jus pubblico* politico interno od esterno; 2.° o entra la corruzione cagioaata dall'*eccessiva cupidigia delle ricchezze:* allora si moltiplicano le *leggi civili*; 3.° o finalmente entra la corruzione veniente dal lusso o da'piaceri: allora compariscono le *leggi suntuarie*.—Egli è però da notarsi, che tutta l'antichità ad una voce giudicò mortale per una nazione la corruzione ultima veniente dall'eccessiva mollezza. Comincisi dagli Egiziani, che, come narra Plutarco (*De Isid. e Osir.*), avevano in un tempio di Tebe eretta una colonna, sulla qualo erano scritte delle imprecazioni contro il re, che avea il primo in Egitto introdotto le sfarzose spese ed il lusso, e vengasi fino agli uomini di stato che vissero nella corruziono di Roma, e che unanimamente previdero la caduta in quell'eccesso del lusso e de'piaceri a cui ella era pervenuta; tutti s'accordano nell'opinione, che ciò che faceva perire irremediabilmente le società antiche era questo eccesso di voluttuoso ozio in cui più presto o più tardi caddero e si sfasciarono tutte.—Io mi riserbo a parlare altrove delle nazioni cristiane.

bliate, od anco abolite, o finalmente riputate e dichiarate stolte e nocevoli (1). Allora è che si esclama da' più veggenti, « Quando quelle cose che erano vizî sono divenute « costume, cessa ogni speranza ragionevole di salute » (2): allora s'intende che nelle disposizioni meramente esterne della politica non può trovare la virtù sicura tutela nè rifugio, quando ella sia sbandita dai cuori.

Veniamo a' filosofi. La fiducia che questi pongono nelle loro speculazioni è ancora maggiore di quella che ripongono gli uomini di stato nelle loro leggi.

Al tempo de' filosofi, tutto si promette, tutto s'aspetta dalla Filosofia : in questa sola si pretende poter consistere la guarentigia nell'umana virtù, anzi vi si fa consistere la virtù stessa.

L'opinione degli uomini intorno la *guarentigia dell'umana virtù*, si cangia e rimuta col proceder de' tempi.

Fino che si conserva ne' costumi una certa bontà naturale, fino che le passioni non hanno pervertito e falsato quell'umano istinto che giudica dell'utilità e dannosità degli oggetti che si presentano all'uomo sotto aspetto piacevole o disgustoso, è ben naturale che nella rettitudine di questo istinto si riponga la guarentigia e la salvezza della virtù.

Ma una tale opinione dovea essere temporanea, com'era temporanea l'incorruzione di quell'istinto: ella era più tosto un di que' riposi dell'intelletto di cui abbiam parlato, anzi che una stabil dimora. Laonde quando il germe della umana corruzione fruttificò ampiamente fino a soffogare il naturale istinto, allora apparì come in quella integrità apparente di natura non ci avesse niuna costante sicurezza per la virtù: allora pure si conchiuse, che quell'istinto, quel giudizio diretto e semplice del bene e del male che facea l'uomo ne' primi tempi non era la ferma base della virtù, ma che questa base dovea cercarsi in una riflessione più elevata della mente, scevra da' movimenti istintivi, in una parola nella speculazione filosofica. Allora si vantò la scoperta di una gran verità, cioè che « l'uomo non può tenersi costante nella virtù se il suo spirito intelligente non si divida dal suo corpo sensitivo, e si costituisca legislatore e giudice sopra di questo ». Così da' vizî nacque la filosofia, come da' mali costumi le buone leggi.

Intervenne a questi tempi una mutazione ancor maggiore nell'opinione circa la natura della virtù: perocchè i filosofi, rigonfi delle loro speculazioni morali, finirono col considerarle non come via, aiuto, guarentigia all'umana virtù; ma come la virtù stessa. La virtù dunque, che consiste nella pratica, essi la ridussero ad una speculazione: ciò che anche solo bastava a rendere inutile all'emendazione dell'umanità la loro filosofia, disguisando la virtù, mettendola dov'ella non era, escludendola dal mondo nell'atto stesso che pretendevano d' introdurvela e di mantenervela.

Di qui un'altra ragione, per la quale la filosofia fu inetta a sovvenire ai mali del mondo antico. Confusa la virtù con la speculazione, questa virtù-speculazione non potea più esser che di pochi individui: che le masse non possono attendere alle scienze. Laonde fu costume dei filosofi dispregiare il popolo, e ambire d'esser da questo divisi. « Coteste cose, dicevano, di cui il volgo si diletta, hanno un lieve e superficial piace« re.— Ma dalla virtù nasce uno inestimabile bene, una quiete di mente in secura re-

(1) Racconta Macrobio, favellando della legge Anzia portata da Anzio Restione per temperare lo sparnazzo de'magistrati ne'conviti, che dopo quella legge, fino che visse, Restione cenò sempre in casa per non essere testimonio dello infrangimento della sua legge: *Illud tamen de Restione latore ipsius legis fertur, eum quoad vixit, foris postea non cenasse, ne testis fieret contemptae legis quam ipse bono publico pertulisset* (Satur. lib. II, cap. XIII). E all'occasione della legge suntuaria di Cajo Publicio Bibulo scrive Tacito: *Incipiente Cajo Bibulo, caeteri quoque Ædiles disseruerant, sperni sumptuariam legem, vetitaque utensilium pretia augeri in dies: nec mediocribus remediis sisti posse.* Quindi ben dice Montesquieu a proposito della corruzione di Roma: « La corruttela dei « costumi distrusse la censura, che era appunto stabilita per distruggere la corruttela de'costumi; « ma quando questa corruttela diviene universale, non ha più vigore la censura ». (Spir. delle Legg. lib. XXIII, cap. XXV).

(2) *Desinet esse remedio locus ubi quae fuerint vitia, mores sunt* (Senec. Ep. XXXIX).

« gione collocata, ed un'altezza, e, sgombrati i terrori, dalla cognizion del vero un « gaudio grande ed immoto, ed un'affabilità ed effusione di animo. — Per il che tale « è l'animo del sapiente, quale il mondo soprallunare.

« Sempre seren, cui nulla nube appanna » (1).

Niente di più vero e nobile di questa descrizion del sapiente; ma perchè il volgo, perchè tutto il genere umano non potrà partecipare alla virtù dei sapienti?

Agli occhi dell'antica filosofia è questa una domanda assurda: il volgo, cioè l'umanità in corpo (poichè alcuni pochi filosofi non sono che una eccezione) era necessariamente esclusa dal santuario della virtù qual fu dai filosofi concepita. Come potea dunque la filosofia rialzare le masse scadute alla corruzione, se ella stessa il giudicava impossibile, nè pure il pensava, anzi si pasceva del dolce vanto di essere al tutto aliena e divisa dalla moltitudine?

Nell'animo e nell'opinion dei filosofi giacea dunque una sconsolata disperazione di far mai praticare alla grande maggioranza degli uomini la virtù (2). Questa disperazione, questa coscienza della propria impotenza li riteneva fino dal comunicare la verità, ne facevano un segreto, la velavano coi simboli, la involgevano in misteri (3). Qual filosofo pensò mai di storre il popolo dall'idolatria? Qual non disse anzi, che questa, sebben falsa, era appunto la religione opportuna pel popolo? In che maniera dunque poteasi rigenerare il popolo da quelli che non pensavano punto nè poco di svolgerlo da una superstizione che inchiudeva l'essenza di tutti i vizi, che li fortificava tutti, e che n'era ella stessa il massimo? Che se v'ebbe pure un qualche filosofo in mezzo al politeismo che facesse udire il gran vero dell'unità di Dio oltre l'angusto recinto delle scuole, questi fu Socrate: or bene, che potè fare? — ber la cicuta, e inutilmente (4).

Se non che, quanto non era la stessa virtù insegnata da' filosofi manca, imperfetta, mescolata da turpi errori!

(1) *Haec, quibus delectatur vulgus, tenuem habent ac perfusoriam voluptatem* (Sen. Epist. XXXIII).—*Tum illud orietur (ex virtute) inaestimabile bonum, quies mentis in tuto collocatae, et sublimitas, expulsisque terroribus, ex cognitione veri gaudium grande et immotum, comitasque, et diffusio animi* (Sen. de *Vita Beata*, c. V). — *Talis est sapientis animus, qualis mundi status super lunam,*

« *Perpetuum nulla temeratum nube serenum* ».

(Sen. Epist. LXIX).

(2) Questa disperazione dell'umana bontà e virtù si ravvisa principalmente negli storici di que'periodi di tempo, ne'quali la corruzione ed i vizi traboccarono. Chi non sente il triste di quella irremediabile disperazione in tutte le parole di Tacito? Ma se risagliam più su, la troviam manifesta nello stesso Tucidide (Vedi L. III, § 82, 83).—Quanto poi al Machiavelli e al Guicciardini, essi sono lo scandalo della cristiana letteratura: essi appartengono al mondo pagano, in cui vissero collo spirito, e di cui s'appropriarono i sentimenti o i desolanti affetti.

(3) È troppo noto con quanto mistero si custodissero le scienze in Egitto da'sacerdoti. La statua d'Arpocrate col dito alla bocca in atto d'intimare silenzio vedovasi ne'tempi degli Egiziani. Un emblema di questo secreto che dovevasi custodire era pure la Sfinge, che trovavasi all'ingresso di tutti i templi d'Egitto.—I misteri eleusini presso i Greci parimente non eran altro che delle dottrine conservate sotto segreto dagl'iniziati.—Tutti i filosofi finalmente ebbero una doppia scienza, l'una riservata a'loro discepoli, l'altra palese a tutti: questa seconda lusingava i volgari errori, era una scuola aperta al pubblico di conosciuta menzogna.—Si paragoni ora la scuola de'filosofi colla scuola di colui che disse, *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti!* (Matth. XXVIII).

(4) Sappiamo da Senofonte (Hell. VII), che quelli che uccisero Eufrone, tiranno di Sicione, gli apposero per delitto il francar ch'egli faceva gli schiavi, e fin anco il sollevarli al grado di cittadini.—L'affrancare gli schiavi era una tirannide, come l'annunziare un solo Dio era un'empietà: l'uno o l'altro fatto meritava la morte. Or dunque si consideri qual mai potere o senno umano bastasse a farsi, che l'umanità praticasse i due precetti dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo! — e questo tuttavia fu fatto.

Non solo crano i filosofi inetti a rendersi al popolo maestri di vera religione, onde solo dovea comioeiare la sanazione delle popolari infermità; ma in tutte l'altre parti della filosofia mancava ngualmente loro ona gran parte del vero, e brancolavano a caso. Seuz'antorità, senza certezza agli occhi del volgo, presentavaoo lo spettacolo ridicolo di ciechi che si picchiaoo furiosamente iosieme. Ora poteva il volgo esser mosso efficacemente alle loro parole, ai loro strepiti? A qoal di essi avrebbe egli meglio creduto, se nè por due fra essi aodavao d'accordo?

La riforma dell'omaoità prima di tutto esigeva nna verità intiera e completa. La filosofia non porgeva se non de' minnzzoli di verità, e non mai la verità stessa nel soo intero. Per avvicinarci a quella parte che risgnarda le scieuze politiche osserverò, che delle tre corruzioui da noi mentovale a cui soggiacqoero le naziooi antiche, i filosofi non conobbero che l'ultima. Laonde ne' loro insegnamenti si trovano, a dir vero, molte belle cose ragionate contro al danno che apportano alle cose pubbliche le ricchezze ed i piaceri; si levano altamente contro il commercio siccome il corrompitore de' costomi, e però opposto alla virtù, al buono stato della città, all'*appagamento* de' cittadini, fine della società (1); ottime cose. Ma qoaudo mai la filosofia antica pensò di reprimere l'ardore de' cittadini per la gloria? I filosofi stessi a che altro aspiravano? Era dunque impossibile che i filosofi ratteuessero i mali pnbblici, perchè non ne conoscevano le prime sorgenti. Egli era oopo mostrare agli uomini un fioe più eccellente dell'omana gloria: ed i filosofi non l'avevano questo fioe nè da mostrare agli uomiui, nè da proporre a sè stessi.

La filosofia non potea dnnqne raffrenare il torrente precipitoso de' pnbblici vizi che straripava, ma dopo corrotto il cuore, doveano questi giongere a travolger la mente.

Fo allora che la filosofia stessa, disperata di far niun bene, rivolse indietro il soo corso, e qoando prima ella s'era accinta di proclamar la virtù fra le parcti almen della scuola opponendosi a' vizî più materiali, poi lassa di gridare si diè ella stessa a coogiorare co' vizî medesimi a danno della nmanità. Allora in luogo d'ona dignitosa ed austera dottrioa, se ne vide ooa sguaiata e molliceia mostrare io pobblico le vergogne: gli antichi precetti divenuero rozzi, duri, impassabili, falsi: le verità cooservatrici non furono che il frutto dell'ignoraoza e del pregiodizio di età incolte: ogni massima grave nn vecchiume, nn'importunità: degno di riso chi la proferisse. Ciascun sa qual or-

(1) Platone vuole che la città capitale della sua repubblica sia lontana dal mare almeno dieci miglia (De Legib. L. IV); sostiene che in una repnbblica ben governata i cittadini debbano astenersi dal commercio, e che lo stato non voglia esser potente sul mare: perocchè il commercio guasta i costumi, e la marineria rende gli uomini falsi, e toglie luro ogni favilla di generusità, il che indebolisce anco la disciplina militare. Merita di osservarsi, che il sommo filosofo manifestò quest' avviso in Atene nol secolo seguente a quello in cui Temistocle, avendo interpretato l'oracolo, che ordinava agli Ataniesi minacciati da Serse di ripararsi in case di legno, come volesse dire di affidar sè e le proprie cose ad una flotta, consigliava la sua patria a divenir putenza marittima, e colla prevalenza ottenuta da Atene sul mare pel consiglio di Temistocle era veramente pervenuta a prevalere su tutta la Grecia. A malgrado di questo fatto che avea sotto gli occhi, Platone giudica nocevolè allo stato il darsi alla navigazione, e l'estendere la potenza in mare. Il consiglio di Temistocle avea prodotto un effetto immediato molto splendido, cioè la potenza ateniese. Ma Platone un secolo dopo vede più in là: tra mezzo alla grandezza vede i segnali certi e le cause della vecchiaia e del decadimento ateniese, il lusso e i costumi giunti all' ultima corruzione. — Aristotele sembra esitare sulla questione, « se giovi ad una nazione rondersi mercantile » (De Rep. L. VII, c. VI): ma biasima tuttavia il governo di Cartagine, perchè in esso ninno potea giungere a' primi posti senza ricchezza, dicendo che in una tale condiziune di cose, la virtù non val nulla, e tutto il danaro. Cicerone è dell' avviso di Platone, e adduce l'esempio de' Cartaginesi dal commercio corrotti: *Cartaginenses*, dice, *fraudulenti et mendaces — multis et variis mercatorum advenarumque sermonibus ad studium fallendi, quaestus cupiditate, vocabuntur* (Orat. II. in Rull. n. 94). — I Romani colla legge Flaminia o Claudia interdissero ai patrizi la mercatura. Ciccrone ne rendeva per ragione, *nolo eundem populum imperatorem esse et portitorem*. Augusto condannò il senatore Ovinio perchè in Egitto facea andar per suo conto certe manifatture (P. Orosio). Tutto dimostra il timore che l'antichità concorde avea del guasto, del lusso e de' piaceri, come di nemici i più terribili delle nazioni. Ma in nessun luogo vedesi che prendesse timore e sospetto della gloria o della prepotenza.

ribil guasto crescesse a' costumi già rovinati negli ultimi tempi di Roma la filosofia d'Epicuro: ell'era sparsa dovunque, non ristretta alle scuole, e i libri di quel filosofo furono i primi che vennero alle mani degli scavatori del lapillo sotto cui giace Pompeja.

La filosofia dunque nulla potè a salute delle nazioni: ella stessa, lungi dal vincerla, fu vinta dalla corruzione universale. Che cosa rimanea dunque che sostener potesse il mondo antico, sicchè dopo delirî ed orrori non precipitasse nella selvatichezza? Come le società civili poteano protrarre più a lungo la loro esistenza?

CAPITOLO XIV.

DE' VARJ MODI ONDE PERISCONO LE SOCIETÀ.

Ogni società umana, abbiam detto, è invisibile e visibile, risultando l'uomo, che n'è il suo elemento, da uno spirito invisibile, e da un corpo che si vede (1).

Ciò che annoda la società sono i vincoli invisibili: perocchè le società umane sono unioni di spiriti, non avvicinamenti di corpi. La società esterna dunque non è che la parte materiale della società, della quale l'unione degli spiriti è la forma, l'anima, l'essenza. La prima è il compimento e quasi la veste o l'espressione della seconda.

La *società esterna* perisce mediante la violenza, come accade nelle conquiste. Ma la *società interna* invisibile perisce sempre molto prima, giacchè la violenza non può sull'esterna società se l'interna non sia molto tempo prima annientata. Onde Cicerone dicea con sapienza de' tempi suoi, *Rempublicam specie quidem retinemus, re autem ipsa jam pridem amisimus*.

La società invisibile è perita tostochè ella non tende più al fine ultimo che le è essenziale.

Ciò può accadere 1.° o per difetto della legge sociale, se il governo stesso proponga a' governati de' mezzi viziosi i quali gli allontanino dall'appagamento, anzichè condurveli; 2.° o per le volontà stesse de' sozî, quando questi sono così pervertiti, che ne' loro desiderî abbiano interamente perduto di vista il bene umano, l'appagamento (*fine ultimo*), o non ne conoscano più i mezzi, anzi ciecamente s'appiglino a quelle cose che dallo stato di appagamento gli allontanano. La società in questi casi non esiste più di diritto, sebbene quanto al fatto esterno sembrino le cose andare innanzi come per l'avanti.

Simigliantemente 3.° è perita la società invisibile se le volontà de' sozî non sono più realmente volte al *fine prossimo*, che è l'oggetto immediato pel quale la società venne costituita, nè più s'adoperano a conseguirlo; benchè non dichiarino espressamente di non volerlo; poichè avendo sostituito al fine prossimo sociale l'egoismo, ciascuno pensa di rivolgere la società al proprio profitto particolare, quasi a gara mettendola a ruba; nessuno interessandosi più del bene comune, nè dell'esistenza della società stessa: tutti ricusano gli oneri della società, tutti vogliono i vantaggi, i quali non si dividono, ma si rapiscono.

L'antico mondo finito colla potenza romana, vide estinguersi in questi tre modi le proprie società, prima ancora che i barbari rovescinssero il morto colosso dell'impero.

Or caduta la società quanto alla sua esistenza interna, quale speranza rimaneva all'umanità di ricomporsi e di racconciarsi in corpi veramente sociali? (2) — Nessuna.

(1) L. I, c. XIII.

(2) Le nazioni esistenti fuori dell'impero romano niente davano a sperare all'umanità. Quelle che abitavano il mezzogiorno dell'Asia erano stagnanti e corrotte anch'esse. Gli Sciti non avean mai trovata la via di associarsi in vere repubbliche o stati, nè mostravano alcun progresso; più tosto un continuo decadimento verso la selvatichezza, che non era impedita se non da una benigna influenza che mandava loro di riverbero la civiltà romana: inselvaggiti dunque anco i Romani da' propri vizi, niuna era più la speranza dell'incivilimento del mondo.

CAPITOLO XV.

COME IL CRISTIANESIMO RISUSCITÒ LE SOCIETÀ CIVILI IRREPARABILMENTE PERITE.

In questo stato di cose, mentre le civili istituzioni dell'antico mondo erano all'agonia, comparve sulla terra il Cristianesimo.

Introdotta questa nuova causa sulla terra, tutte le umane cose si modificarono: l'umanità, prima entrata in convulsioni quasi direi per la potenza del rimedio, poi prese subitamente un nuovo corso.

La cristiana istituzione, conscia a pieno di ciò che ella operava, presentavasi agli uomini sconfortati col titolo d'evangelio (εὐαγγέλιον), che vuol dire *buona novella:* niente meno promettea che d'innovare tutte le cose: « Ecco io fo nuove tutte le cose (1). »

Giustificò ella a pieno il gran nome che si era imposto, attenne le grandi promesse: dopo due migliaia d'anni, noi ne siamo i giudici; abbiamo sott'occhio l'opera sua, il mondo rinnovellato; veggiamo queste società cristiane non pur rinate ma dotate di una specie d'immortalità, ferme a tutte le scosse, e avviate in sulla via d'un incivilimento indefinito; il Cristianesimo fatto gigante continua a trar tutto a sè stesso, seco adducendo nella sua marcia trionfale e radunandosi intorno le ultime porzioni più sbrancate del genere umano.

Tale si è il fatto. Noi dobbiamo analizzare questo fatto, dobbiamo spiegare, quanto ci è possibile il modo onde il cristianesimo sovvenne all'umanità peritura e risuscitò da morte i suoi civili assembramenti.

Tentiamo di farlo insistendo sui principî generali da noi fin qui stabiliti.

Le civili società dell'antico mondo perirono perchè la volontà collettiva delle masse determinò il fine prossimo della società collocandolo successivamente in diversi beni, fino che giunse in ultimo a riporlo nel piacere fisico, che di natura sua non ha verun elemento intellettivo, ed è cosa essenzialmente individuale, e non sociale.

Quanto le volontà pervennero a non aver per oggetto del loro desiderio altro che la voluttà, da quell'ora dovette venir rallentandosi il movimento della mente umana, fino a fermarsi del tutto (2). Così periva l'intelligenza perchè la volontà non le presentava più oggetto che dimandasse il suo esercizio, e periva insieme la volontà perchè si concentrava nell'oggetto il più limitato, e non esigente propriamente l'uso di essa, che è potenza intellettiva, bastando alle voluttà fisiche l'istinto proprio della natura animale. Or non potendo esistere le civili comunanze senza un cert'uso d'intelletto nei membri di esse, doveano necessariamente cessare.

Se dunque vi avea un riparo a tale e tanto scadimento, questo non potea consistere che nell'invenzione di un qualche mezzo che conservasse il movimento nella volontà e nell'intelletto, traendo ed allettando queste potenze con qualche bene del tutto nuovo, idoneo a ripristinare in esse l'azione.

Ma questo bene nuovo non esisteva nè nella natura, nè nella società. L'uomo aveva già preso sperienza di tutte le maniere di beni naturali e sociali; avea già provato se in alcuno di essi trovar potesse il suo stabile appagamento: e le lunghe sperienze erano riuscite solo a convincerlo, che niente avea in sè quella virtù che vi ricercava. S'era egli in sulle prime legato in società co'suoi simili, e accontentato della propria conservazione sociale; poi assicuratasi questa, il suo cuore gli domandò altro. Gli apparve luminoso agli occhi un gigantesco fantasma di potenza e di gloria. Ne giubilò il suo cuore; e si tenne certo, che riuscendo a procacciarsi quella gloria e quella potenza, sarebbe felice. Fu potente, fu dominatrice la società a cui egli apparteneva. Ma il citta-

(1) Vien applicato questo passo da s. Paolo stesso agli effetti dell'evangelica predicazione (II. Cor. V, 17).

(2) La piccola oscillazione intellettiva che rimane in questo tempo non basta all'esistenza della società.

dine d'una patria illustre sentì allora un'altra voce del tutto ragionevole, la quale gli dicea dentro, che la più gloriosa potenza era inutile senza ricchezza: ed egli cercò nella ricchezza di compire il suo contentamento. Trasricchito lo Stato e gl'individui, non era ancor più facile il vedere, che ogni ricchezza è un bene immaginario se non procaccia agli uomini che la posseggono de'reali godimenti? Che cosa più ragionevole ed evidente? L'umanità dunque finì col persuadersi che il solo bene reale finalmente non potea essere che il *piacere:* potenza, gloria, ricchezza, divennero agli occhi suoi illusioni bambinesche: e scoperte una volta queste illusioni terribili, potevano forse più ingannare l'uomo per altra parte già fatto voluttuoso? Andate e parlate ad un popolo a questo termine pervenuto, nel quale non rimane più nulla di reale agli occhi suoi nella gloria, nella potenza e nella ricchezza, e il solo piacer materiale gli par bene reale; cercate di svegliare in lui de'sentimenti generosi, eccitatelo ad imprese magnanime o di pubblico vantaggio; sorride della vostra semplicità; egli stima sè stesso molto più avanzato che voi non siate nel corso delle idee. Tutte belle cose egli vi risponde da filosofo consumato: tutte belle cose a dirsi, mio caro, ma trite oggimai di troppo; l'austerità esagerata della virtù che voi proponete è una bella immaginazione, ma il tempo dell'immaginazione è passato; cercansi oggimai delle cose che si tocchino e che si veggano.

Laonde egli è impossibile che l'umanità, guasta appunto perchè disingannata dalle illusioni della fantasia e dalle vane speranze, l'umanità convinta che non havvi altro ben reale che quello che scuote le fibre de'sensi, voglia abbandonare il *reale* per tornare all'*illusorio* già sì ben conosciuto. Nè pure il piacere le reca felicità, egli è vero, anzi la tormenta e la strazia orribilmente; ma finalmente il piacere è cosa reale, non può negarsi, a differenza di tutti gli altri beni precedentemente sperimentati: di più il piacere inebbria, istupidisce, attacca a sè con degl'istinti e delle abitudini che si cangiano in insuperabili necessità: allora quando il popolo guasto volesse anco fuggire dalla sua schiavitù, nol potrebbe più: egli ci sta avvincolato con de'ceppi più forti di ogni sua possa: scemandosi oltracciò le forze dell'intelligenza, egli perde ognora di quella forza che pur dovrebbe adoperare ad infrangerli, soggiacendo così ad una legge necessaria di miserando progresso nel male, che sempre più il fissa e lo conferma nel suo infelicissimo stato.

Il Cristianesimo adunque, per tornare a noi, acciocchè potesse riuscire a salvare la società civile, dovea far niente meno, che *conservare l'intelligenza* la qual periva nell'uman genere, perdendo questo il *poter prossimo* di far uso di essa.

Come venire a capo di cotant'opera? Come potè L'Evangelio conservar l'uso dell'intelligenza che venia meno rapidamente ne'popoli? Ebb'egli da proporre alla volontà umana quel bene nuovo di cui dicemmo, non illusorio, ma reale altrettanto quanto lo stesso piacer fisico? bene che oltre alla *realità* che dovea avere, sola capace d'allettare a sè l'uomo già stolto dalle illusioni, fosse anche idoneo a mettere in grande e perpetua azione il suo intendimento? — Veggiamolo, considerando quello appunto che è avvenuto.

Il Cristianesimo annunziò di fatto un bene novello, come dice la parola *evangelio;* un bene a cui l'umanità mirar dovesse qual unico scopo di tutta sua attività.

Non fu questo bene, annunciato agli uomini dal Cristianesimo, niente che venisse dalla terra: egli glielo additava come cosa via oltre a questa vita, e perfetto, e premio di perfetta virtù. Disse questo bene realissimo, pieno, infinito, duraturo per sempre: la vita temporale, e i beni suoi esser vani, illusioni dell'immaginativa, appunto come il mondo già opinava; ovvero se reali, quale il piacer fisico, esser vani tuttavia, perchè istantanei, incerti, mescolati di pene, inetti ad appagare l'essere intelligente, il cui cuore agogna a qualche cosa d'assoluto e d'infinito.

Il solo recitare dottrine sì alte, e in parte sì opposte ai comuni sentimenti e certo alle comune tendenze, era ben molto; nè il mondo avea udito mai un linguaggio pari a questo. Tuttavia non bastava a mutare le teste e i cuori. Acciocchè la nuova scuola

portasse degli effetti reali nelle società, nell' umanità, bisognava di più che ella inducesse gli uomini a *credere* veramente ad affermazioni così sublimi e così straordinarie, e a credervi con una persuasione più forte di tutte le altre persuasioni e convinzioni sue precedenti, più forte di tutte le passioni sì sviluppate, di tutte le abitudini sì inveterate; chè quelle affermazioni tagliavano a mezzo tutto ciò che solevano opinare e praticare gli uomini intorno al bene ed al male, condannavano tutte le affezioni loro più tenaci, le più care lor consuetudini divenute già per essi un' altra natura. Era pure impresa enorme, e in apparenza disperata, il solo indurre il mondo a credere speculativamente a dottrine così severe, assolute e recise: e pure il solo credere speculativamente quelle sentenze era ancor nulla quanto alla pratica della vita, chè il solito fatto degli uomini fu sempre quello del *video meliora proboque, deteriora sequor.* Veramente niuno per quantunque malvagio perde al tutto la sinderesi: tuttavia i principî scritti in questo nostro interno codice del cuore rimangono inoperosi, e tornano impossibili alla debolezza nostra, noiosi e tristi alla nostra malvagità. Quand'anco dunque la nuova scuola per un prodigio avesse cacciate nella mente e nella fede degli uomini le inesorabili sue affermazioni, non rimanean per questo gli uomini men liberi di praticarle, o di canzonarle a lor posta. Il perchè restava il più difficile, restava di dare a quelle verità risguardanti uno stato di cose al di là della visibil natura, una forza così pratica, che gli uomini veramente togliessero a seguitarle; il che non poteano se non a condizione di rinnovellarsi da cima a fondo, di annientare, per così dire, la vita lor precedente, di annientar sè stessi, prendendo una vita nuova, un essere nuovo. Ciò che dee fare ancor più stupore si è, che la nuova scuola non ignorava niuna di queste difficoltà, e tuttavia non s'atterriva, nè si arretrava: ella a dirittura pretendeva, e il dicea chiaro, che gli uomini nascessero di nuovo (1); che fossero non solo rifatti nella mente, nel cuore, ma fin nelle midolle più intime; a dirittura ricreati (2).

Quest' alta sicurezza di sè, questo parlare con potestà (3), distingueva il Cristianesimo da tutte le scuole de' filosofi disperati di nulla ottenere dalle masse, quanto ciò che è divino si distingue da ciò che è umano.

Un altro carattere che segrega l'Evangelio dalle Filosofie si è, che egli solo esigette dagli uomini non l' una o l' altra virtù, chiudendo gli occhi sopra la mancanza di altre ed altre; ma esigette la virtù tutta intera, scevra da ogni vizio senza eccezione alcuna nè dispensa, riducendo in pratica il gran principio, che « il bene non ammette in sè difetto, di modo che e con un sol difetto il bene non è più bene, ma v' ha nell' uomo il male » (4): tale condizione era posta alla promessa immarcescibile beatitudine.

Il terzo distintivo della scuola evangelica si è il non volgersi al solo intelletto: ma nel mentre che ella *comanda* agli uomini l' assenso a quanto insegna di più misterioso a nome di Dio (5), intima loro di più che conformino a' suoi insegnamenti le azioni tutte della lor vita: sicchè l' intelletto pare entrare anzi come secondario, che come primario in questa scuola novella: non è più il raziocinio, ma la fede, l' affetto e l' opera che si dimanda agli uomini.

Finalmente il quarto carattere della cristiana istituzione si è, ch'ella non chiama a sè i soli pochi che possono dedicarsi a scientifiche speculazioni: chiama tutti, vuol

(1) *Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei* (Jo. III).

(2) *Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis, ut simus INITIUM aliquod CREATURÆ ejus* (Jac. I).

(3) *Erat enim docens eos sicut POTESTATEM HABENS, et non sicut Scribae eorum et Pharisaei* (Matth. VII).

(4) *Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus* (Jac. II).

(5) *Qui vero non crediderit, condemnabitur* (Mar. XVI).

salvar tutti senza eccezione di professiooe, d' ingegno, d' età, o di sesso, o d' educazione, o di stirpe, o di linguaggio, o di gradi di coltura.

Ora la storia, e il fatto giornaliero ci attesta, che persone di tutte queste differenze fornite udirono le parole de' nuovi maestri, risposero alla chiamata, credettero ai loro sublimi concepimenti, vi credettero di tal forza da rinnovellare secondo quelli praticameote le proprie opinioni, i proprî costumi, le proprie azioni, da morir per essi con coraggio, con uo eroismo maggiore che oon avesser mai fatto i Romani de' tempi migliori oelle lor famose battaglie: iu una parola è questo il fatto innegabile, pateotissimo, comuoque si spieghi, che la Chiesa di GESU' Cristo fu acclamata ampiamente maestra delle nazioni, ed i popoli langueoti tesero a lei le braccia, come fa il bambinello al seo della madre. Tale appunto avea veduta questa Chiesa Isaia, otto secoli prima, e le volgeva queste parole: « Esulta, o sterile, che non partorisci, innalza strida giubilaoti « e nitrisci, o tu che noo avevi dolori di parto. Imperocchè i figliuoli della desolata sa- « ranoo più che non quelli di lei che ha il marito, ha detto il Signore. Allarga gli « spazî del tuo padiglione, e stendi le pelli de' tuoi tabernacoli, uoo por modo: allun- « ga le tue corde, e salda bene i tuoi piuoli. Perocchè e a destra ed a sinistra tu tra- « boccherai moltiplicando, e la tua progenie possederà le genti, e renderà abitate le « deserte città » (1).

Colle quali ultime parole il salvamento delle società cadeoti è vivamente dipinto. Tuttavia in ciò che abbiam detto non v' è ancora come spiegare questo prodigio. Abbiamo bensì osservato, che il Cristianesimo, affin di sovveoire alla società spirante, doveva « conservare ne' popoli l'uso dell'intelligenza che moriva »: come dunque pervenne egli ad ottenere oo tanto effetto?

Io confesso, e dovrà meco confessarlo ogni oom ragionevole, che vi ha qui qualche cosa d' ioesplicabile, e di superiore alla natura. Questa cosa assolutamente fuori delle forze e de' ragiooamenti umani si è, « come gli uomioi potessero avere improvvisamente creduto, e creduto di una fede insuperabile, efficacissima, ai dogmi i più misteriosi, e alle massime le più severe che conteoeva il Vaogelo. » Questo nè io voglio, nè io so, nè credo che altri possa spiegare, se noo ricorrendo all' occulta potenza che ha l' autore del Vangelo sulle aoime stesse degli uomini. Ma lasciato questo, e sol supposta e data, come veggiam nel fatto, questa fede viva nelle pubblicate dottrine, egli non è più difficile lo spiegare tutte le conseguenze che dal Vangelo provennero a bene dell' umaoità e della società, e specialmente quella mirabile, dell' avere conservato e risuscitato nelle nazioni l' uso della intelligenza, che si obliterava e spegneva, anzi in mezzo ad esse stabilito quasi uo focolare di sacro e perpetuo fuoco, al quale gl' intelletti degli uomini e delle genti potessero in ogni tempo riavvivarsi e riaccendersi.

Acciocchè l'intellettiva potenza mantengasi io movimento, non basta ch'ell'abbia della materia intorno a coi possa, volendolo, esercitarsi.

Anzi la materia non può mancar mai all' intelligenza omana; chè non v'ha oggetto naturale il qual oon valga ad esercitare senza fine il pensiero: ogn' idea della mente anche la meno feconda, può rendersi principio d' indefiniti ragionari, purchè l' attività intellettiva basti a dedurli, purchè l' oomo voglia occuparvisi.

Acciocchè duoque l' intelligeoza si conservi io moto, conviene che ella sia messa in atto da qualche stimolo; in una parola è necessario che la *volontà* muova realmente l' inteodimento; oè la volootà vuole muoverlo se noo quando trova necessario il moto dell' intelletto a conseguire il bene a cui ella crede, e iu cui ella tende. Se duoque l' umao genere, invece di *credere* fermamente alla beatitudine che il Cristianesimo gli promise, praticaodo la perfetta virtù, avesse risposto: « Questa beatitudine non la veggo io ancora ; chi m' assicura che non sia anch' essa un' illusione? » e si fosse così perduto

(1) Is. c. LIV.

nel dubbio; egli era impossibile che il Vangelo conservasse l'intelligenza nella perpetua azione che si richiede; perocchè non avrebbe mai interessata la volontà; la quale, rimanendosi inerte, non avrebbe dato il moto necessario all'intendimento degli uomini.

All'incontro, altamente persuasa la volontà della parola che le venia predicata, la beatitudine propostale divenne necessariamente l'oggetto a lei più di tutti importante, nel quale ella dovea volgere a tener fissi gli occhi contemplanti dell'intelletto. Dico gli occhi contemplanti dell'intelletto, perocchè il Cristianesimo non cominciò, per dirlo di nuovo, a prescrivere il *raziocinio*, operazione affaticante ed inquieta; ma invitò gli uomini tutti alla *contemplazione*, effetto natural della fede, operazione piena di soavità, di luce e di pace. Intanto il nuovo bene, nuovo oggetto intellettivo, era gittato per sempre nel mondo degli spiriti; ed egli era tale, che in sè conteneva ed esigeva l'atto dell'intelletto il più fecondo ed il più perenne. Se ci piace convincercene, applichiamogli le regole, colle quali abbiam detto potersi rilevare la fecondità intellettiva di un oggetto proposto alla volontà (1), e troveremo che niuno de' beni naturali a cui le masse associate tendono nelle diverse età, ne ha tanta quanto il bene nuovamente proposto dal Cristianesimo, nessuno è cagione tanto possente d'intellettuale sviluppamento.

Accennammo in prima, che l'oggetto della volontà esige un uso più grande d'intelligenza più ch'egli è *spirituale*. La ragione n'è chiara: conciossiachè solamente coll'intelligenza si possono concepire gli oggetti spirituali, che non cadono sott'i sensi. Or la beatitudine proposta dal Cristianesimo è principalmente spirituale, e l'oggetto suo è corporalmente invisibile. Per volgersi ad essa coll'affetto, gli uomini doveano necessariamente fare grand'uso della pura intelligenza.

Di più, l'oggetto di quella beatitudine è la congiunzione dell'uomo con Dio; la qual si fa essenzialmente per mezzo dell'intelletto, il quale rimane pienissimo dell'essere infinito che diviene sua luce e sua forma. Il modo adunque di tale beatitudine quale l'insegna il Cristianesimo, è un modo sovranamente intellettuale.

Aggiungi, che l'oggetto della beatitudine cristiana è luce e forma vitale dell'intelletto (perocchè così la cristiana dottrina descrive Iddio), ed essendo infinito, l'intelletto può prenderne più e più, senza comprenderlo in sè al tutto giammai. Trova dunque l'intendimento in quell'oggetto un suo proprio pascolo del tutto inesausto, e dal sempre vivo e rinascente desiderio di più e meglio possederlo (giacchè anche in questa vita lo si può possedere) vien del continuo spronato ad allargarsi e distendersi sempre più, per essere più atto a partecipare di Dio. Laonde il bene supremo vien dal suo Vangelo proposto all'umanità come una sorgente perenne di vita intellettuale: qui hanno i credenti un eccitamento infinito a far sempre uso maggiore di loro intellettive potenze, traendo verità nuove, e nuovi campi di luce scuoprendo nella contemplazione dell'infinita essenza, le quali verità lungi dal saziarli, acuiscono sempre più il loro alto e purissimo desiderio di sapere.

Ma applichiamo pure all'oggetto in cui mira la volontà delle masse cristiane, anco le quattro note che contraddistinguono que'beni, l'acquisto e fruizione de'quali dimanda un maggior uso d'intelligenza. Queste vedemmo essere il *numero*, lo *spazio*, il *tempo*, l'*astrazione*; di maniera che di maggior uso d'intelligenza è mestieri là, dove a godere il bene desiderato si dee trascorrere colla mente un numero maggiore di cose, uno spazio e un tempo maggiore, e levarsi ad astrazioni più elaborate. Ora il bene proposto qual fine agli uomini dal Cristianesimo di necessità involge il massimo numero, il massimo spazio, il massimo tempo e la massima astrazione: veggiamolo.

In primo luogo, il detto bene è quell'essere che fu autore del mondo, principio di ogni numero, di ogni tempo, di ogni spazio e di ogni astrazione; e di tutte queste cose egli è maggiore, contenendole in sè eminentemente.

(1) Cap. XIV.

In secondo luogo, quanto al *numero*, non può l'uomo vivente in terra conoscere Iddio se non dividendo le sue perfezioni e doti; le quali perciò si moltiplicano nella mente umana all'indefinito. Del paro, senza limite di sorte, moltiplici appaiono gli atti co'quali Iddio regge l'universo, e le profonde ragioni, parte palesi e parte occulte, della sua provvidenza. La storia dell'università delle cose diviene sotto questo aspetto la storia delle divine dispensazioni (1): i fatti della natura, quant'è, quanto nasce, opera e perisce, rientra tutto nella contemplazione del supremo autore e creatore. Considerandosi poi i mezzi, co'quali, secondo la dottrina cristiana, un tanto fine s'ottiene, trovansi pure di numero infiniti. Perocchè primieramente quell'oggetto della beatitudine è santo: dunque ama tutto il bene, odiando tutto il male. L'umanità dunque che volgesi a pensare questi mezzi, si occupa spontanea a perfezionare la morale; le virtù tutte, i vizî, i peccati tutti anco i più leggeri, tutti i mezzi di meritare, divengono materia ampissima all'assidua ricerca del suo intendimento. Di poi, non s'investiga solo ciò che è lecito da cotali uomini cristiani; ma quanto è di consiglio, il perfetto: si tende all'eroismo più sublime. Nè solo s'investiga tutto ciò che può più piacere al santo de'santi in tutte le cose giuste e perfette; ma si studia industriosamente di conoscere l'adorato suo volere negli oracoli suoi positivi, ne'libri santi: altra fontana perenne d'intelligenza agli uomini. Chi potrebbe dire quale e quanta luce intellettiva non attinse e attigne continuamente l'umanità da'libri divini? Le sacre carte immensamente influirono e ne'costumi, e nelle leggi, e nella formazione stessa delle lingue delle moderne società. Insomma Iddio sommo bene, ed i mezzi d'acquistarne il possesso, fu ed è il principio di studî moltiplici all'infinito: fu ed è materia a molte e molte scienze che non avea il mondo prima, quando sublimi per l'altezza dell'argomento, altrettanto senza fondo e limite per la loro moltiplicità.

Venendo allo *spazio:* il Cristianesimo col suo pensiero fondamentale tutto abbraccia, e vince l'immensità della estensione. Un Dio presente in ogni luogo, fa sì che ogni luogo sia la patria del credente, perchè vi trova pure il bene a cui tende. Il Cristianesimo col suo nuovo amore empie l'universo: non solo attesta che gli uomini tutti, abitino il polo o la linea, vengono da uno stesso ceppo, ma chiama altresì tutti ad una medesima eredità, al possesso d'un medesimo bene, gli ammette allo stesso banchetto colle celesti intelligenze, al banchetto che alle sue creature imbandisce colui che le trasse dal nulla: dinanzi alla carità e alla sapienza cristiana spariscono adunque interamente le distanze e le separazioni materiali d'ogni maniera: eccola sempre in traccia del selvaggio in ogni landa più inospita, in ogni selva più cupa per salvarlo, e inebbriarlo di quel vero bene che goduto da molti non iscema a niuno de'singoli, e che solo è atto a soverchiare ogni desiderio.

Quanto al *tempo*, basta dire che il bene del Cristianesimo non si possiede pienamente se non quando il tempo finisce, e incomincia l'eternità. Quant'è poi lunga la vita, tant'è lunga la serie dei mezzi coi quali l'uomo dee acquistare il suo fine; un solo anello di questa catena di buone azioni non può mancare. E come l'individuo non ottiene il suo fine se non con sì lunga serie di atti egregi, e con un aspettar sì longanime, il Cristianesimo qual società ha vita più lunga di quella di tutti gl'imperi, che, come il fatto mostrò fin qui, passan dinanzi a lui come passan le umane generazioni dinanzi alla terra, al sole, alle stelle, che continuano il loro corso inalterabile.

Finalmente non vi può esser bene di alcun'altra guisa, che esiga tanta astrazione di mente, quanto quello che propose all'umanità il Vangelo. Egli è tutto a lavoro e a sforzo di astrazione che il cristiano si solleva sulla natura, e purifica il pensier che ha di Dio: in virtù della sola astrazione egli contrassegna nella sua mente l'esser divino

(1) In qual libro si trova il maggior numero nominato da tutta l'antichità? — È nella Bibbia, là dove si descrive Iddio circondato da mille milioni di spiriti festanti: *decies millies centena millia.* Non fu mai nominato, ch'io sappia, avanti Cristo un numero più grande. Ecco dunque l'idea di Dio che distende l'intelligenza del mondo antico più che non potè far l'uso di tutte le cose naturali.

per forma, che nol possa più confondere con altra cosa sensibile; in virtù dell'astrazione il suo culto rimane scevro da ogni elemento idolatrico ed antropomorfitico, ed adora in ispirito e verità. Per questa via stessa dell'astrazione distingue egli da ogni altro bene quella mercede che aspetta, cui « nè occhio vide, nè udì orecchio, nè asce- « se in cuore di un uomo mortale: » misteriosa mercede, e pur certissima e chiarissima all'anima credente, che ne preliba la dolcezza, e che oltremodo s'appaga nell'accorgersi che niuna delle finite cose è dessa, anzi ella è da tutte queste astratta e divisa. L'astrazione oltracciò è in uso continuo a' popoli cristiani per la vita interiore e del tutto intellettuale che sono chiamati a menare sopra la terra, vivendo quaggiù come se quaggiù non fossero. Laonde sull'ali del pensiero purissimo, rigenerato vola il credente, e riposa come in suo nido nella città eterna, dove luce sussistente la verità e la giustizia.

Or si raffronti una tal natura di bene singolarissimo proposto dal Vangelo alla umanità, co' beni tutti di che questa prima era vaga, la potenza, la ricchezza e il sensibil diletto; e giudichisi quale addimandi maggior uso d' intendimento, dopo quello che pur dicemmo, se il ben dei cristiani, o il bene inteso da' popoli non cristiani. I beni a cui si volgono questi ultimi non chiedono più che un uso limitato d'intelligenza e poi svanendo l'un dopo l'altro dall'umano desiderio disingannato, vanno sempre più restringendo l' attività intellettiva ed effettiva delle nazioni, le quali, riposatesi finalmente nel piacer fisico, l'uso dell' intelligenza del tutto abbandonano. All'incontro il bene nuovo dal nuovo maestro proposto da guadagnar coi meriti provoca ad un uso illimitato d' intelligenza, come quello che nè mai s'esaurisce, nè invecchia, nè sazia chi lo rinviene.

Conservò dunque il Cristianesimo nelle nazioni l'uso dell'intelligenza coll'infonder loro la *fede* nel suo bene. Salvato poi l'uso dell' intelligenza, riman facile a spiegarsi come gli uomini s'aiutassero da sè stessi all'opera del risarcire, e fin anco del rifare in un modo migliore le civili società.

Giacean queste e venian meno per quella ragione stessa, onde gl'Indiani d'America veggono ogni dì scemare il lor numero, e tuttavia non veggono i mezzi di ovviare alla imminente e continua loro distruzione: manca quel grado di intelligenza in atto, che è necessario a trovar que' mezzi che ogni europeo trova assai facilmente, ed a persuadersene, risolvendo di mettervi mano: chè anco la forte persuasione inducente l'uomo ad operare in gran parte dipende dall'intensità e dalla vivezza del suo intendere. Colla ragione stessa si spiega perchè la povertà e la servitù si mantengano in certe stirpi: non è che la poveraglia gentilizia non senta le miserie di cui è gravata, ma l'intelligenza immobile e fiacca non le basta nè a trovare nè a voler adoperare i mezzi di rilevarsi da quell'infima condizione: indi la difficoltà maggiore di guarir le società dalla piaga dell'oziosa mendicità. Così appunto i Romani scaduti marcivano a lor grand'agio nell'ozio più scioperato, premuti inutilmente dai morbi dell'estrema indigenza (1) e de' vizi: qual uom mai a quegl'intelletti mezzo spenti poteva più insegnare i mezzi di risorgere? Tali insegnamenti scontravano tanta mollezza d'intelligenza, che non poteano lasciar in essi niuna profonda e operativa impressione.

All'incontro col nuovo raggio di luce divina, tratta in azione la più gran mole d'intelligenza che mai si fosse mossa in passato; era ben naturale che avvalorate e attuate così le menti, divenissero tantosto idonee non che a rifletter sui mali, ma a indagarne i rimedi, ed applicarli alle proprie piaghe. Conciossiachè invano le orde de' barbari sopravvennero per molti secoli a spazzare fin le rovine della romana società: la nuova, la potente, la soprannaturale inelligenza de' vinti trionfò de' vincitori: la Chiesa

(1) Disse acconciamente Montesquieu de'Romani degli ultimi tempi, « Quelli che a principio furo- « no corrotti dalle ricchezze, lo furono poscia dalla povertà » (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains*, etc. ch. X).

fermò i feroci nel mezzo delle lor corse, li mansuefece nel colmo delle distruttrici loro vittorie, invitolli come figli ad una pacifica, umana, santa, immensa associazione: e così ad un tratto d'accordo e vincitori e vinti, dismessi gli odî, i pregiudizî, le esclusive affezioni, s'adoperarono non più a struggersi scambievolmente, ma a ricostruire il mondo: fondarono le nazioni moderne uscite, si può dire, tutte brio e vita dalle acque del battesimo.

E quell'impulso, quel moto dato dal Cristianesimo all'intelligenza de' popoli non può più fermarsi oggimai; laonde la società non può più perire: il progresso sociale è assicurato:

Or perchè quel moto dato dal Cristianesimo all'intelligenza de' popoli non può più fermarsi? — Colui che da principio persuase al genere umano fradicio la parola evangelica, disse ai redenti: « Ecco, io sono con voi sino alla fine de' secoli. »

CAPITOLO XVI.

DELLA MORALITÀ RISTORATA NEL MONDO INSIEME COLL'INTELLIGENZA.

L'umanità non cristiana, tendente all'acquisto de' beni temporali, non potea fare della scienza per sè un oggetto sociale. Ella dovea prezzare le cognizioni solamente per quello che poteano servire ad ottenere il fine prossimo delle sue società.

Ma il Cristianesimo levò la scienza più su, fecela divenire un oggetto cerco e voluto per sè dagli uomini (1), dando all'umanità per suo fine un oggetto che è luce essenziale delle menti, e « che illumina ogni uomo veniente in questo mondo » (2). Non fa dunque maraviglia se dal suo seno fecondissimo il Cristianesimo producesse fuori rinnovate tutte le scienze, dall'istante ch' egli persuase gli uomini, che la cognizione contiene in sè qualche cosa di assoluto e di divino.

Ma il Cristianesimo non solo collocò la scienza al di sopra di tutti i beni temporali; egli introdusse di più nel mondo la virtù, che nelle società antiche non entrava se non in un modo oltremodo limitato e imperfetto.

La virtù suppone dinanzi a sè la cognizione del vero bene (3); perocchè ella sta in gran parte nel desiderare e procacciare, quanto possiamo, il bene de' nostri simili. La morale adunque degli antichi non giunse che a collocare il principio delle virtù nella socialità, come fece Cicerone (4). Ma questo principio ricevea un diverso valore dalle diverse età sociali. Perocchè nelle diverse età l'amor della patria, come osservammo, cangiò di oggetto, cangiandosi nelle menti il concetto del bene che si credeva desiderabile alla patria. Tuttavia fin a tanto che si desiderò alla società, cioè alla patria,

(1) Anco a'nostri dì sono alcuni che sostengono, il sapere non aver alcun prezzo per sè stesso, ma solo averne in relazione co'vantaggi temporali ch'egli produce. Cotesti dividono secondo il loro arbitrio le cognizioni in due parti, delle quali la prima dicono contenere le cognizioni utili, la seconda le inutili. A cotesto basso pregiudizio non fu straniero il Romagnosi. Or cotali scrittori sono veramente anticristiani, e nemici mortali senza accorgersene, della moderna civiltà.

(2) Jo. I.

(3) Vedi la *Storia comparativa e critica de'Sistemi morali*, C. VIII, § VII, dove sponendo i combattimenti degli stoici cogli altri filosofi, dimostrasi che non può avervi virtù assoluta senza un bene assoluto a cui ella tenda.

(4) Dopo Grozio, si suole a Cicerone attribuire il sistema che mette il supremo principio della morale nella socialità. Conviene tuttavia riflettere, che propriamente parlando il grand'oratore non si sollevava tant'alto colla speculazione, fino a proporsi il problema del *principio supremo* della morale. V'hanno, egli è vero, de'luoghi, ne'quali egli sembra che revochi ogni umana virtù all'amor della patria e della umana socievolezza. Ma quell'uomo era fornito di troppo buon senso per non abbandonarsi sistematicamente alle conseguenze di un principio così imperfetto. Laonde in più luoghi se ne diparte, e principalmente là dove s'accorge che vi sono delle cose intrinsecamente cattive, le quali far non si vogliono nè pure per salvare la patria: *sunt enim quaedam*, dice espressamente, *ita foeda, partim ita flagitiosa, ut ea ne conservandae quidem patriae causa sapiens facturus sit*. Vedi tutto il luogo. *De off.* I, LV.

la potenza, la gloria, la ricchezza, le si desiderò pure una qualche sorta di bene, quantunque insufficiente. Ma quando gli uomini non videro più alcun bene se non nelle voluttà, nulla loro più rimase da desiderare alla patria: che essendo la patria un corpo morale, ella svaniva a' loro occhi, i quali voluttuosi cercavano un corpo fisico, e non un corpo formato d'astrazioni. S'estingueva dunque la virtù insieme colla società; quella virtù dico limitata e imperfetta quanto i beni che ell'avea per oggetto, la quale appena che il santo nome di virtù meritasse (1). La dottrina stoica dimostrando la vanità di tutti i beni esterni, riducendo la virtù a uno sforzo infecondo, perchè senza oggetto, aiutava la distruzione della moralità nelle nazioni, distruzione già proceduta dall'aver gli uomini perduta ogni fede ne' beni che potessero altrui desiderare; onde gli epicurei egoisti rimanevano soli signori del campo.

Sopravvenne il Vangelo, il qual potè additare agli uomini un bene a cui aggiustasser fede, e di più un bene assoluto. Da quell'ora rinacque in tutti i cuori l'*affezione umana*, spenta per mancanza di fomite (2): seppero allora gli uomini che cosa desiderare a sè, che desiderare altrui; seppero che una beneficenza era possibile. Potè dunque da quell'ora aver luogo la virtù, che come dicevo si riduce a un desiderio dell'altrui bene; e perciò la virtù novella introdotta nel mondo dal Cristianesimo prese il nome appropriatissimo di *carità*. Indi in poi la morale si radicò, e fu completa: v'ebbe al mondo una virtù, una bontà assoluta, perchè avente un assoluto bene per mira: quando prima non vi potea essere che una cotal ombra di virtù, non avendovi che una cotal ombra di bene: quell'ombra della virtù passava e svaniva, come passava e svaniva l'opinione del bene vano e illusorio che ne formava l'oggetto.

Quindi è che la virtù non poteva entrare nelle società del paganesimo come un elemento del loro fine, ma sol come un mezzo sociale. Nella umanità redenta da Cristo, la vera e completa virtù prende il posto che le conviene. Concciossiachè ell'è pure una sacrilega profanazione pe' Cristiani il considerare la virtù altramente che qual fine desiderabile per sè stesso: altissima e nobilissima com'ella è, la virtù cristiana sdegna ogni seggio inferiore: la società intera dee a lei inchinarsi, a lei ubbidire, e dall'ubbidienza a lei attignere la propria nobiltà e la propria durata.

CAPITOLO XVII.

COME IL CRISTIANESIMO SALVÒ LE SOCIETÀ UMANE RIVOLGENDOSI AGL'INDIVIDUI E NON ALLE MASSE.

Una riflessione parmi ancor degna di farsi sulla grand'opera compita dal Cristianesimo del salvare dalla irreparabile loro perdizione le civili società.

E questa si è, che l'autore del Vangelo ed i suoi mandati non si volsero immediatamente alle società, ma indirizzarono la loro voce agl'individui della specie umana: sicchè giustamente può dirsi che il Cristianesimo salvò le società mediante la ragione degl'individui, e non mediante quella delle masse.

Si trova facilmente il perchè di questo procedere nella natura essenzialmente morale e religiosa del Cristianesimo.

Ponendo il Vangelo a fine di tutti gli uomini la virtù e l'unione intima colla divinità, egli dava al genere umano un fine essenzialmente individuale e personale: perocchè sono cose del tutto personali la bontà, il merito e la fruizione della divina essenza.

Di questo principio poi nascevano conseguenze importantissime.

(1) Per questo s. Agostino nega l'esistenza d'una vera virtù, là dove manca la cognizione del vero Dio, in cui quella dee terminare. *Illud constat*, dice, *inter omnes veraciter pios, neminem sine vera pietate, id est veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem; nec eam veram esse, quando gloriae servit humanae* (De C. D. I, XIX).

(2) S. Paolo caratterizza i gentili chiamandoli *sine affectione*.

La prima si era, che la dignità umana ne guadagnava, e che venia data a ciascun uomo la coscienza di questa dignità.

E in vero, se non v'ha che un solo bene vero ed assoluto, come insegnò l'autore del Vangelo (1), e se questo bene può ottenersi da ciascun uomo egualmente, egli è chiaro che ciascun uomo ha un prezzo oguale agli altri, come quello che è ugualmente ordinato a quell'altissimo fine; onde nessuno può più considerarsi come un semplice mezzo alla volontà ed alla felicità degli altri uomini, prendansi questi singolarmente, o anco uniti e formanti qualsivoglia maggioranza. Stabilita poi l'*uguaglianza di destinazione* per tutti gli uomini, venia con ciò assicurata a ciascuno certa porzione di *libertà*, la quale non potea esser tocca nè violata dagli altri, e nè pure da una società, qualsivoglia ella fosse. Ora chi ben considera facilmente si avvede che questa *uguaglianza* e questa *libertà* cristiana è il più saldo fondamento su cui si reggano le società moderne, e quello che le rende legittime e sante.

In secondo luogo riflettasi, che quella sapienza, la qual prendeva a riformare o più tosto a rifare le società civili, non sarebbe mai riuscita all'opera volgendosi direttamente a queste, ma le era del tutto mestieri che goadagnasse gl'individui gittando in essi intelligenza e virtù.

Perocchè le antiche società posando sopra basi al tutto erronee e immorali, non potevansi correggere, ma sol distruggere, rifabbricandone di nuove sulle rovine di quelle.

Egli è dunque un errore gravissimo quello, onde por molti vorrebbero che le moderne società si modellassero alla forma delle greche e delle romane, non sapendo vedere altro tipo di società civili, che quelle antiche perite per sempre. Costoro sono lontani le mille miglia dal conoscere l'intima natura delle antiche e delle moderne società: ingiusti verso di queste, vagheggian la falsa gloria di quelle, veduta a traverso dell'immensa lente del tempo trascorso che divide noi da esse.

Per altro, che il Cristianesimo non potesse riformare le civili società se non rivolgendosi agl'individui, si rende palese anco da questo, che il guasto radicale di quelle consisteva nel mancar esse del fine loro ultimo e principale, il qual fine è cosa essenzialmente individuale. Laonde doveasi fissare immobilmente questo fine dell'individuo, o più tosto darlo agli uomini che non l'aveano, ed allora solo gl'individui risanati poteano risanare le società.

Nè la ristorazione delle civili associazioni sarebbe riuscita meglio nell'opera sua, se il Cristianesimo si fosse rivolto direttamente alla società famigliare, come in gran parte avea fatto la legge mosaica: in primo luogo per la ragion detta, che la radice del male stava negl'individui, nella mancanza del fine individuale; e in secondo luogo perchè la civil società non si unisce insieme fortemente se non a condizione che la società domestica in molta parte si limiti e si restringa; onde, come osservammo, le più forti e splendide società civili non furono formate da famiglie accozzate insieme, ma da individui scapoli; i quali ebber più a cuore le nuove città che fondavano, che le proprie famiglie che ancor non avevano: il perchè le famiglie loro, venute dopo le città, furono su queste modellate, e da queste governate (2).

L'aver poi il Cristianesimo cominciato la riforma dagl' individui, cioè dagli stessi elementi delle politiche convivenze, e messa loro in mano la potenza riformatrice, attalchè da prima dodici soli furono i destinati a trascinarsi dietro tutto il mondo, rimanendo poi sempre dopo essi in sulla terra un magistero esercitato da pochi di tanta efficacia che nuove nazioni entrano in calca senza posa a darsi a que' pochi discepoli,

(1) « Che giova all'uomo se guadagni tutto il mondo, e poi patisca la perdita dell'anima propria? « o che darà egli in cambio dell'anima sua? » Queste celeberrime parole di Cristo riescono a un dire, che il supremo male per ciascun uomo è del tutto suo personale, e non l'ha in comunione con alcun altro.

(2) Attesta Livio che la famiglia romana era modellata sul tipo della romana repubblica.

questo fu un gittar le basi d'un governo universale dell'umanità, e d'un tal governo, che nè quanto alla durata, nè quanto alle massime dipendesse dal capriccio o dall'instabilità degli uomini. Nelle antiche società entrava inevitabile la tirannia delle masse, o sia delle maggioranze. Il Cristianesimo introducendo nel mondo l'ecclesiastico magisterio, riprese e condannò ogni specie di tirannia e di dispotismo (1). E veramente, gl'individui che destina il Cristianesimo a maestri del genere umano non possono insegnare quella dottrina che loro piace: hanno una dottrina fissa, la quale non può giammai venir in contraddizione colla verità nè colla giustizia naturale; perocchè la cristiana dottrina racchiude necessariamente l'obbligazione di seguire ogni verità ed ogni giustizia; sicchè tutto ciò che fosse ben provato contrario al vero ed al giusto, perciò stesso sarebbe anticristiano. Le masse adunque bisognavan di guida: il Cristianesimo mise sopra di esse degl'individui. Ma acciocchè questi individui non divenisser maestri di falsità, o ministri di prepotenza, sono essi stessi condannati dalla dottrina che insegnano, ogni qualvolta tolgano a persuadere cosa che sia men che vera o men che giusta, o cerchino altro che il semplice miglioramento dell'anime degli uomini, il loro vero bene. Che se dal Cristianesimo venne dato alle masse questo gran criterio applicabile ad ogni individuo incaricato di ammaestrare le nazioni; delle guarentigie ancora più positive furono date a' fedeli, acciocchè non abusassero mai del loro potere quegl'individui che debbono guidarli a nome del Cristo. Perocchè colui che potè fondare una Chiesa che abbraccia tutte le terre e tutti i mari sulla sola fede della sua parola potè altresì promettere con verità che la sua Chiesa sarebbe indeficiente ed infallibile nel suo insegnamento. Di qui nasce, che ciascun uomo ha una tessera di verità a cui confrontare l'insegnamento de' particolari maestri: conciossiachè ciascuno di questi insegna la dottrina vera allor solo, che ciò che insegna egli in particolare si accordi con ciò che insegnano tutti, con ciò voglio dire che insegna e tiene l'intera Chiesa.

Laonde questa trasfusione della dottrina dall'unico maestro in pochi discepoli, e poscia sempre allo stesso modo da' pochi ne' molti, è conforme alla natura dell'umanità; e traccia un governo ben ordinato, che discendente da Dio principio semplicissimo, si dilata fino ad abbracciare tutta la moltitudine degli uomini (2).

(1) Egli è singolare a vedere come Al. Tocqueville, che parlò con tanta verità della *tirannia della maggioranza*, si lasci pur egli preoccupar talora da degli errori comuni, combattendone degli altri con tutta la finezza dell'ingegno che gli è propria. Uno di questi errori da' quali non sembra che siasi saputo interamente guardare l'egregio scrittore, si è quello che risguarda la vera base della libertà umana. Questa base della libertà non è che la *giustizia*, la quale di sua natura è indipendente dall'intero genere umano altrettanto quanto la *verità*. Ella è eterna, e Dio stesso non la forma, ma la rivela dal suo seno. Ora chi crederebbe che l'autore indicato descrivesse la giustizia come cosa dipendente dalla maggioranza degli uomini, riducendola per tal modo a cosa umana? Dopo aver egli pronunciato quest'egregia sentenza: « Io riguardo come empia e detestabile questa massima, che in « materia di governo la maggioranza di un popolo abbia diritto di fare ogni cosa, » soggiunge quest'altre parole pressochè inconcepibili: « E tuttavia io colloco nelle volontà della maggioranza l'ori- « gine di tutti i poteri. » Or come cerca egli di conciliare le sue due proposizioni apertamente contrarie? Eccone il modo: « Esiste, dice, una legge generale che è stata fatta o almeno abbracciata non « dalla maggioranza di tale o tal popolo, ma dalla maggioranza di tutti gli uomini. Questa legge si è « la giustizia. La giustizia forma dunque il confine del diritto di ogni popolo » (T. II, cap. VII). Ma la giustizia non è stata fatta, con sua buona pace, dalla maggioranza degli uomini: e quand'anco la loro maggioranza l'avesse rigettata, ella sarebbe tuttavia il solo fonte de' poteri legittimi. Non è dunque la maggioranza il fonte de' poteri giusti, anzi la maggioranza altrettanto quanto la minorità non può che ubbidire e sottomettersi alla giustizia; e in caso contrario ella usurpa de' poteri che non le appartengono punto, e merita piena condanna. Dicendo altramente, l'arbitrario e la tirannia è inevitabile.

(2) La democrazia pura, la qual chiama ciascuno a influire egualmente col suo voto nelle deliberazioni pubbliche, in parte è fondata sul preteso principio che « tutte le intelligenze sono uguali. » Or questa è una supposizione evidentemente falsa, smentita dalla natura universal delle cose: ed un governo che si fonda sopra un errore di fatto, ha pure in sè un vizio radicale: perocchè egli è impossibile all'uomo di oppugnare artificiosamente la natura, o di fingersi essa natura diversa da quello che ella è. Di qui avviene che il governo democratico puro, che sembra in apparenza il governo di tutti, non è mai nel fatto altro che il governo di un partito, cioè del partito dei meno intelligenti,

Che se noi di più siam vaghi di cercare che cosa insegni la Bibbia al nostro proposito sulla dispensazione della divina provvidenza nel governo dell'umanità, agevolmente troveremo, che ella ci mostra la via tenuta dal Vangelo a salvar le nazioni salvando gl'individui, come la più perfetta e la più benigna di tutte l'altre.

In quel libro noi leggiamo, che l'uman genere da prima cadde nella corruzione delle voluttà materiali, nella quale venute le genti, vi giaccion senza potersene più rilevare. Allora Iddio disse: « Il mio spirito non dimorerà più nell'uomo, perocchè egli « è divenuto carne (1). » Affogate dunque le prime nazioni, che sarebbersi irreparabilmente perdute nella selvatichezza, fu conservata una sola famiglia, dalla cui radice dovessero uscire altre nazioni migliori delle prime.

E le nuove nazioni uscirono veramente dalla radice noachide; ma l'andamento delle nazioni abbandonate a sè stesse era fatale, indeclinabile. Tutte dunque trapassando qual più qual meno celeremente per le quattro età sociali, venivano finalmente a perdersi nell'abisso dell'ultima corruzione. Nella Bibbia noi troviamo, che Iddio, lasciando l'altre nazioni percorrere la carriera che la natura umana variamente modificata dalle circostanze loro prescriveva, si riserbò a guidare con de'mezzi soprannaturali una famiglia solenne, e uscita da questa famiglia una gente. Era un esperimento, dal quale apparisse, come mentre tutte l'altre nazioni marcivano, non soprastando un solo rimettiticcio, un solo germe di cui potessero rifiorire; la sola nazione divinamente sostenuta non perirebbe mai interamente, anzi da lei uscirebbe salvezza inaspettata a tutte le altre. Il qual consiglio si lesse scritto molti secoli prima che avvenisse. Le sacre lettere additano tutte le genti consumarsi nella lor corruzione: sono rese inutili, di nessun prezzo agli occhi dell'onnipossente. « Ecco, le genti sono una gocciola della secchia, e « stimansi meno d'un briciolo, che delibera la bilancia: ecco le isole sono polvere mi« nute al vento. — Tutte le genti sono come se non fossero in faccia a lui, e riputate « un nulla, una vanità. — Ecco che tutti sono ingiusti, e vuote le opere loro: e vento « e vano i loro simulacri » (2). Onde tutta l'umanità sarà umiliata, e solo il Signore esaltato (3). In mezzo ad esse è l'eletta nazione, alla quale si volgono queste magnifiche promesse: « Ma tu Israello mio servitore, Giacobbe che io elessi, tu seme di Abra« mo mio amico, — non temere, perocchè io sono teco: non ismarrirti, perocchè io « sono il tuo Dio: io ti ho fortificato e prestato aiuto: e ti ha sostenuto la destra della « mia giustizia. Ecco tutti quelli che pugnano contro di te saranno svergognati e con« fusi: saranno quasi non fossero, e periranno i tuoi contraddittori. — Perocchè io ti « ho dato aiuto, dice il Signore: e il tuo redentore, è il santo d'Israele » (4). A questo Redentore, che chiamasi il santo d'Israele, son volte l'antiche promesse: in lui raccolte le glorie, in lui la perennità della nazione miracolosa. Egli è chiamato « l'aspettazione delle genti » (5), cioè l'oggetto che cercavano le genti affin d'appagarsi e che non trovavano: egli è ancora chiamato il « Capo delle nazioni » (6). Le nazioni saranno da lui ereditate come cosa che per morte abbia perduto il padrone, e perciò sia senza chi ne

essendo certo che i meno intelligenti in qualsivoglia nazione formano la maggioranza.—E tutto ciò è pienamente vero, senza contare l'altro inconveniente della democrazia, che la maggioranza de'meno intelligenti che governa, vien facilmente maneggiata a proprio particolar profitto da pochi demagoghi più intelligenti, e più avveduti di essa.

(1) Gen. VI. Non si può esprimere con più di brevità e di forza la corruzione del mondo prodotta dall'abbandonarsi alla voluttà de'sensi, di quello che faccia la Scrittura, dicendo che « l'uomo « è divenuto carne. » In questa frase trovasi espressa al vivo l'estinzione dell'umana intelligenza, che è ciò che rende il male irreparabile.

(2) Is. XL e XLI.

(3) *Oculi sublimes hominis humiliati sunt, et incurvabitur altitudo virorum: exaltabitur autem Dominus solus in die illa* (Is. II, 11).

(4) Is. XLI.

(5) Gen. XLIX.

(6) *Constitues me in caput gentium* (Ps. XVII, 44).

disponga (1). Egli le dominerà, perocchè il regno è suo, e tutti i confini della terra di lui si ricorderanno e a lui si convertiranno, e tutte le famiglie delle genti adoreranno nel suo cospetto (2). Conserverà, restituirà l'intelligenza nel mondo, perocchè sarà dato luce alle genti, acciocchè egli apra gli occhi de' ciechi (3), e le genti « cammineranno « nel suo lume, e i re nello splendore del suo mattino » (4); ed « aprirà dinanzi ai « popoli ciechi novelle strade non mai più conosciute al mondo » (5): con un guardo disciolse le nazioni antiche (6); periran tutte quelle che non servono a lui (7): e disciolte e perite egli le rannoderà e le ristorerà di nuovo (8). In una parola, la perennità delle associazioni civili si fonderà nella perennità della Chiesa del Cristo, alla quale si sottometteranno.

Tale è la dottrina biblica dell' umanità: quelli che alla Bibbia non credono, la raffrontino colla storia: e ci spieghino in che modo gli avvenimenti più sublimi fossero scritti tanti secoli innanzi al loro avvenimento. Chi considera imparzialmente lo stato di dissoluzione in cui si trovavano le nazioni al tempo della venuta di Cristo, e il loro rinnovellarsi continuo per opera del Cristianesimo, non potrà a meno di confessare, che Iddio è quegli che « moltiplica le genti e le perde, e dopo sovvertite, le restituisce nella primiera loro integrità » (9).

CAPITOLO XVIII.

Come il cristianesimo giovò agli interessi temporali degli uomini staccando gli uomini dagl' interessi temporali.

L' influenza che esercitò il Cristianesimo sulle società umane è un argomento che dimanda le più profonde meditazioni del filosofo. Ci sia dunque permesso di aggiungere qualche altra riflessione sopra un avvenimento storico di sì recondita e misteriosa natura, a quelle che abbiamo sposte fin qui.

Montesquieu sclama, esser cosa del tutto maravigliosa, che il Cristianesimo, il qual non sembra mirare che a procacciare agli uomini la felicità dell'altra vita, sia poi quello che li rende felici anco nella vita presente.

Questo fatto noi l' abbiamo spiegato. Ma ciò che riesce più sorprendente dalla sua stessa spiegazione si è, che non solo il Cristianesimo, mirando unicamente a formar la felicità futura degli uomini, forma anco la loro felicità nella vita presente; ma di più, che esso non forma la felicità presente degli uomini se non appunto per questo, ch'egli è intento unicamente a procacciar loro la felicità eterna.

Tant' è vero, che se il Cristianesimo si fosse volto a procacciare direttamente agli uomini i beni temporali, egli non sarebbe potuto in nessuna maniera riuscire nel suo intento. Gli uomini s'eran già volti da sè stessi all' acquisto de' beni temporali; e l' ef-

(1) *Postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae* (Ps. II).

(2) *Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae: et adorabunt in conspectu ejus universae familiae gentium. Quoniam Domini est regnum: et ipse dominabitur gentium* (Ps. XXI).

(3) *Et dedi te—in lucem gentium, ut aperires oculos caecorum* (Is. XLII, 6, e XLIX, 6).

(4) *Ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui* (Is. LX).

(5) *Et ducam caecos in viam quam nesciunt, et in semitis quas ignoraverunt ambulare eos faciam: ponam tenebras coram eis in lucem, et prava in recta, etc.* (Is. XLII).

(6) *Aspexit, et dissolvit gentes* (Habac. III, 6).—*Quoniam juxta est dies Domini super omnes gentes, etc.* (Abd. 15).—*Et tu noli timere serve meus Jacob, ait Dominus: quia tecum ego sum, quia ego consumam cunctas gentes ad quas ejeci te: te vero non consumam, etc.* (Jer. XLVI, 28).

(7) *Gens enim et regnum quod non servierit tibi, peribit: et gentes solitudine vastabuntur* (Is. LX, 12).

(8) Job XII.

(9) *Qui multiplicat gentes et perdit eas, et subversas in integrum restituit.*

fetto di essersi volti a tali beni l' abbiam veduto qual fu: fu quello di disingannarsi di tutti que' beni, fermandosi solo in quello che sembrò loro l' unico reale, cioè nel godimento delle voluttà sensibili, nel quale d' altra parte smarrirono l'uso dell'intelligenza. I beni umani adunque non erano più una molla che valesse a mantener il moto dell' intelletto, quando anzi il loro ultimo effetto era quello di spegnerlo. Se dunque il Cristianesimo avesse tolto a procacciare direttamente all' uomo i beni umani, egli non avrebbe mai potuto sollevarlo dallo stato di miseria temporale, in cui si giaceva. All' incontro chiamandolo e incitandolo all' acquisto di un bene spirituale, assoluto, avente in sè infinito pascolo dell' intelligenza; riabilitava con ciò e la volontà e la ragione umana, rendeva possibile la virtù morale, dava all'uman genere una dignità che avea del divino. Vero è, che l' uomo con ciò si staccava da' beni temporali; ma appunto questo distacco era necessario, acciocchè egli fosse atto a fare il debito uso de' medesimi. Perocchè i beni temporali non servono che all' abbrutimento, e per così dire all' annientamento dell' umana specie, quand' essi formano il fine dell' uomo: l' uomo che vi si attiene come a suo fine, non gode veramente di essi, ma più tosto si serve di essi a proprio supplizio e distruzione. Il distacco all' incontro che il Cristianesimo ne impose agli uomini, e che consiste nel non doverli più considerare come *fine*, ma come semplici *mezzi* al suo fine, mette ordine negli affetti e nelle azioni. Finchè gli uomini pretendono di trovare il proprio fine ne' beni terreni, essi cercano in essi ciò che non vi posson trovare, perchè non vi è, onde con vana e disperata fatica si spossano e vengon meno. Quando all' incontro l' uomo non vede ne'beni temporali che de'*mezzi* datigli da una provvidenza superiore per un fine assoluto ed eterno; egli tosto è acconcio a poter godere de' beni temporali, senza trovar in essi un amaro veleno che lo tormenti e il distrugga. Avviene adunque nell'uso e nel godimento de'beni temporali quello, che nell' atto del vedere: se l' oggeto è troppo vicino all' occhio, l'occhio nol può percepire. Il Cristianesimo insegnando al mondo, che i beni della presente vita non sono fine, ma mezzo al fine; collocò l' uomo alla debita distanza da essi, onde fu in caso di farne quel ragionevole e moderato uso che non gli reca alcun danno, ma sol vantaggio.

Qual maraviglia che nelle nazioni cristiane, essendo gli uomini rinforzati nella virtù, e d' altra parte forniti d' idee giuste intorno al prezzo delle cose temporali, queste abbian cessato d' esser pericolose e funeste? Qui sta la vera ragione, onde fra i cristiani men precauzioni s'adoperano che non sia fra le nazioni non cristiane, nella custodia delle donne. Il Cristianesimo liberò la donna dalla prigione e dalla schiavitù, rendendola un essere pieno di dignità, niente inferiore al sesso più forte; egli la estrasse dai serragli e dagli harem dell' Oriente per renderla il caro centro della famiglia cristiana, il gentile e talor pio ornamento delle oneste conversazioni, la maestra ancora, l' esempio e l' eccitamento a tutte le virtù.

Dalle quali considerazioni appare quanto fosse trabocchevolmente stolta quella dottrina d'incredulità, che dal segreto di molti animi fu tratta in luce, e formulata non ha gran tempo dai San-Simoniani; i quali rimproverarono al Cristianesimo il non procacciare esso se non indirettamente i vantaggi temporali, e annunziarono una nuova loro scuola e religione, che dovea essere assai migliore della cristiana, perchè prendeva di mira direttamente i temporali vantaggi degli uomini! La temeraria falsità di questo concetto non dimanda troppe parole.

Primieramente suppone non divino il Cristianesimo. Ora il Cristianesimo ed i suoi effetti non hanno altra base e ragione che la fede che gli uomini prestano alla sua divinità. Il San-Simonianismo dunque partendo non dalla fede, ma dall' incredulità, comincia a distruggere tutti i beni del Cristianesimo fino dalla sua più profonda radice. Nè egli è supponibile, che il San-Simonianismo contenga tanto di pazzia da spacciarsi veramente per cosa divina, ovvero da sperare che gli uomini credano alla divinità o alla ispirazione di uomini beffardamente increduli in tutte le loro parole, i quali dichiarano aver per iscopo di procacciare agli uomini dirittamente i vantaggi temporali! pro-

feti che non possono uscire dal circolo delle cose terrene ch'essi stessi si tracciano intorno: non possono andar a Dio, molto meno venir da Dio.

In secondo luogo essi non fanno cosa nuova, ma quello che gli uomini fecero e fanno sempre là dove non è il Cristianesimo, prendere i beni temporali per *fine* in vece che per mezzi: l'esperienza fu replicata pur troppe volte! i beni temporali messi per fine conducono le nazioni a distrugger sè stesse e l'uomo ad imbrutire: ecco il certo fine dell'incivilimento San-Simoniano.

Che se il San-Simonianismo non ha ancor tratto gli uomini al contrario termine da quello al quale egli promette ed intende menarli, se non li ridusse all'ultima selvatichezza; la ragione si è che le sue dottrine non penetrarono le masse, nè hanno la virtù di farsi ricevere dall'uman genere. Certo è che quella scuola, che pretende di non conoscere altra felicità che la temporale è la più atta di tutte, per una singolare ma verissima opposizione fra l'apparenza e la realtà, a trabalzar gli uomini all'ultima temporale miseria.

Pur troppo quest'errore tiene un gran luogo nelle menti, ed esercita una grande influenza nelle società! Pur troppo non si penetra da molti, benchè abbian parte nei pubblici affari, o scrivan teorie politiche, nella profonda natura del Cristianesimo, e nel suo secreto modo d'operare il vantaggio presente degli uomini! È un errore, quanto comune altrettanto micidiale, il considerare la religione o solamente o principalmente come un politico mezzo, di aiutare i materiali vantaggi della umana società. Considerandosi la cristiana fede sotto questo punto di vista, ella cessa dall'esser cosa divina, e diviene umana: da quell'ora poi è già sfuggita dalle mani del legislatore e del governo la benefica sua azione, che indarno egli pretende volgere a benefizio de' suoi governati. La cristiana religione non può migliorare la condizione temporale degli uomini se non a questa sola condizione, che ella venga professata sinceramente, come istituzione al tutto soprannaturale, la quale non si cura delle cose istantanee e limitate di questo mondo, ma mira alle eterne ed infinite. Questo è ciò che già predisse ed insegnò chiaramente il divino suo fondatore; parlando così a' suoi seguaci: « Cercate « prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno aggiunte » (1): le cose temporali adunque sono il soprappiù promesso; ma promesso solo a condizione che si cerchi prima il regno di Dio e la sua giustizia.

CAPITOLO XIX.

COLLA DOTTRINA DEL CRISTIANESIMO S'ACCORDA IL CRITERIO POLITICO CAVATO DAL FINE ULTIMO DELLE SOCIETÀ CIVILI.

E qui merita, che si osservi come a quest'alta dottrina del Cristianesimo s'accordi mirabilmente il criterio politico cavato dal fine ultimo della società, che noi abbiamo più sopra indicato (2).

Tutto ciò che prese a fare il Cristianesimo non fu che dare agli uomini quel fine veramente ultimo, che mancava alle antiche società, e che pure dovea esser la bussola che le guidasse nella difficile loro navigazione. Le antiche società naufragarono, perchè vaganti per un oceano immenso pien di pericoli senza saper dove tendere, dove approdare, mancando loro il certo e sicuro porto.

Questo porto scoperto e mostrato agli uomini dalla cristiana religione, è il bene realissimo, assoluto, santo, infinito: quivi è il pieno appagamento a cui ciascuno tende per natura. L'altre cose, secondo la cristiana verità, non sono che mezzi al gran fine. Se noi applichiamo questa dottrina alla società civile, che cosa è ella altro se non lo

(1) Math. vi.
(2) Cap. VII.

stesso criterio politico, col quale noi abbiamo stabilito la necessità che « il fine prossimo della società sia ordinato al fine rimoto ed ultimo, che è il vero appagamento umano, e che perciò si apprezzi o si promnova il fino prossimo in quanto o come esso si trova servire all' ultimo, che solo è bene all' uomo per sè stesso desiderabile ? »

CAPITOLO XX.

RELAZIONE DE' DUE CRITERI POLITICI CAVATI DAL FINE DELLA SOCIETÀ.

E qui noi possiamo oggimai volgere indietro lo sguardo e raccogliere la relazione che hanno i due criterî politici cavati dal fine della società, del primo de' quali noi parlammo nello scritto più volte citato (1), dell' altro in questo.

Nello scritto della *Sommaria Cagione dello stare e del cadere delle società* considerammo la società moventesi verso il suo *limite inferiore*, cioè la sua dissoluzione ; nel presente consideriamo la società moventesi verso il *limite superiore*, che è il fine supremo a cui ella è volta (2).

Considerando la società nel movimento che la porta a ritroso del suo fine e l'avvicina a disciogliersi, stabilimmo il criterio di « doversi da' governatori tener sempre l' occhio alla conservazione di quelle cose sulle quali riposa l' esistenza della società, anco a costo di dover sacrificarsi le altre. »

Considerando la società nel movimento che la porta ad approssimarsi incessantemente al suo fine e la conduce a perfezionarsi, noi discoprimmo due suoi fini necessarî, l' uno prossimo, e l' altro rimoto ma principale, e stabilimmo il criterio di doversi da tutti quelli che influiscono nella società cercare di conseguire il fine prossimo in modo, ch' egli venga sottordinato come un mezzo al fine rimoto e principale ».

Nello svolgere il primo di questi due criterî abbiamo trovato, che « le cose sulle quali riposa l' esistenza della società cangiano nelle diverse età sociali, » e che questo mutamento di luogo della forza onde la società si sostiene, se fosse perpetuo, condurrebbe finalmente la società alla sua perdita ; perocchè se ciò che prima è sufficiente per sorreggere la società, diventa poscia insufficiente, vuol dire che la sufficienza di quel sostegno è accidentale e però avente luogo solo attese certe determinate circostanze favorevoli. Laonde dovendo la società mutare l' un dopo l' altro i suoi sempre fragili e passaggeri sostegni, egli dovrebbe venire un tempo, nel quale la serie di tali amminicoli finalmente finirebbe, e la società manchevole delle fondamenta irreparabilmente perirebbe. Cercossi adunque da noi se le società civili potessero rinvenire dovechessia qualche cosa su cui reggersi, la qual fosse forte per sè, non per le circostanze, e però garantisse alla società una costante esistenza ; e trovammo che questa base immobile delle società non manca, ma ch' essa non è nè forza fisica, nè altri beni o mezzi materiali, ma tutta cosa spirituale, e immortale come l' anima dell' uomo : in una parola che è la giustizia, quella giustizia il cui sole spuntato al mondo è Cristo (3), e che nella Bibbia vien detta il « fondamento de' regni. »

Nello svolgere poi il secondo criterio, che « le società debbano tendere al fine ultimo, » cercammo che cosa è questo fine ultimo, e riconoscemmo non poter esser altro che un bene proprio dell' uomo, l' appagamento morale dell' animo. Di più investigammo i mezzi idonei a procacciare all' animo il vero appagamento, e trovammo nelle diverse età sociali variare questi mezzi, e quelli che in un tempo il cagionano, non produrre più un tale effetto in altri tempi. Ne inducemmo la conseguenza, che dunque i mezzi indicati non avevano una virtù propria di appagare pienamente l' uomo, ma

(1) Della *Sommaria Cagione*, ec.
(2) Vedi le parole d'Introduzione premesse a quest'opera.
(3) Della *Sommaria Cagione* ec., cap. XVI.

che cagionavano questo effetto per accidente, e attese certe circostanze esteriori e principalmente certe disposizioni passaggere dell'animo umano. La grave conseguenza che da ciò procedeva era pur facile a dedursi: ne veniva che se non si fossero trovati che mezzi di tal fatta al tutto precarî e temporanei, gli uomini doveano finalmente cadere nell'ultima inquietezza ed infelicità; perocchè la serie di que' beni transitori finiva, e l'animo umano continuava indarno a cercarne altri migliori che a' desiderî suoi d'altra parte ognor più vasti e famelici soddisfacessero. Dimandammo adunque se mai niun bene vi avesse che appagasse il cuore umano per propria intrinseca e immanchevole virtù; e trovammo veramente un bene così prezioso esistere, ma non essere veruna delle cose spettanti al mondo sensibile: esser spirituale, eterno: in una parola esser pure quella stessa cristiana perfetta giustizia che irraggiò e scaldò il mondo tenebroso e agghiacciato, alla quale va congiunto il possesso del bene reale, infinito, e della quale la Bibbia dice « che mette la sua radice in un popolo glorioso (1). »

Dalle quali cose tutte apparisce, che l'analisi de' due criterî politici da noi dedotti dal *fine* delle società civili, risguardando questo fine in relazione de' due contrarî limiti fra' quali le società ondeggiano di continuo, si danno finalmente la mano, e vengono ad un medesimo risultamento.

(1) *Et radicavi in populo honorificato* (Eccli. XXIV).

LIBRO QUARTO

LEGGI PSICOLOGICHE SECONDO LE QUALI LE SOCIETÀ CIVILI S'AVVICINANO O S'ALLONTANANO DAL LORO FINE.

« Credi tu che ei giovi il possedere tutte l'altre cose, ma
« non le buone? e il tener nella mente tutto il resto, ma niente
« poi di ciò che è bello e buono? — no, da vero, che questo
« non ci giova. — E che? non è forse palese, che trattandosi
« di cose giuste e belle, molti volonterosamente le farebbero
« e possederebbero quantunque non fosser tali, ma solo ap-
« parissero; all'incontro trattandosi di beni, niuno è contento
« che solamente appaiano, ma voglion tutti che sieno beni
« realmente: e la sola apparenza in essi ciascuno dileggia?
« — Al tutto così. — Or converrà dunque che intorno a ciò che
« ogni uomo cerca coll'animo, a ciò per cui cagione fa tutto
« quello che fa, e va divinando che cosa egli sia, nè sa pur
« trovarlo, ond'accade poi che nè pur giunga a conoscere
« dell'altre cose se sieno utili, o no; intorno a un tale e tanto
« negozio, dico, vadan ciechi quegli ottimi della città, a'quali
« noi tutte bisogne affidar dobbiamo? — Mai no, in niuna
« maniera!

PLAT., *De Rep.*, VI.

La ragione di tutti gli avvenimenti sociali si trova nell'uomo, elemento della società. Tutto ciò che nasce nelle nazioni sopra una scala più grande e con altre proporzioni, preesiste in germe nella mente degl'individui che le compongono.

Quindi è che anche la scienza politica, che insegna a' Governi la maniera d' influire sulle società per agevolar loro l'ottenimento del proprio fine, non può esser condotta alla perfezione, cioè agli ultimi suoi principî, senza aver ricorso alla psicologia (1).

Il qual vero fu da altri annunziato (2); ma la psicologia, o più generalmente la dottrina filosofica dell' uomo rimase sino a qui troppo imperfetta, perchè ella potesse dare una base sufficientemente solida ed ampia all'arte sociale.

L'intendimento nostro mira ad agevolare tant'opera, mira a porre i fondamenti della civile filosofia sul fermo terreno della scienza dell'uomo; e se non siamo del tutto ingannati, non piccolo aiuto a ciò dovranno prestare le dottrine psicologiche ed antropologiche prima d'ora da noi pubblicate.

Ne' precedenti libri abbiamo stabilito, che il principale o più tosto l'unico fine di ogni società, e in particolare della civile, si è l'appagamento degli animi de'sozî che la compongono (3). Questo gran principio non è appunto che un dettato inconcusso della scienza dell'uomo.

Noi abbiamo provato oltracciò, che se il Governo non volge i suoi provvedimenti a questo nobile fine, egli tradisce il suo ufficio e rende inutile l'esistenza della società. Se poi la volontà collettiva de'sozî al detto fine non è rivolta, è perita la medesima so-

(1) Vedi la Prefazione da noi premessa alle Opere politiche.

(2) « Hobbes fu rappresentato da Destutt-Tracy come il fondatore della civile Filosofia per « avere proposto di fondare l'arte sociale sulla scienza dell'uomo: Vico intraprese di dar leggi alla « Storia, di ricostruire i primi periodi dell'incivilimento coll'analisi del pensiero: Romagnosi insisteva « sulla necessità di associare la psicologia alla storia, e quindi alla scienza sociale » (G. Ferrari, *La Mente di G. D. Romagnosi*).

(3) L. II, e III.

cietà, e non rimane più in piede che il suo gelato cadavere; l'anima, la società interna e formale si è dipartita, non sussistendo più se non la esterna e materiale (1). Abbiamo veduto ancora, che questo gran fine costituisce l'unico diritto inalienabile ed inviolabile degl'individui componenti la società: che contro di esso non vi ha niente che sia legittimo, e che in quell'altissimo *diritto dell'uomo* giace il principio della naturale sua *libertà* (2).

Ancora, analizzammo questo *appagamento* degli animi, ne investigammo i mezzi, e guidati dal lume della storia, conchiudemmo, che il solo Cristianesimo ne presenta di sicuri, di stabili, di sufficienti; e perciò in lui solo stare le vere guarentigie delle società umane e de' loro membri; conciossiachè egli solo offerisce e dà agli uomini il *vero bene umano* completo, che è quanto dire l'unico immobile oggetto dell'umano appagamento (3).

Finalmente, dopo aver tratto da tutto ciò il criterio politico, che « buoni sono quei mezzi governativi i quali non distraggono la società dal suo fine ultimo, ma tendono a condurvela, subordinando all'ultimo il fine prossimo della stessa » (4), noi paragonammo questo criterio coll'altro dato precedentemente, il qual diceva « buoni essere que' mezzi governativi i quali tendono a conservare l'esistenza della società, subordinando alla conservazione dell'esistenza sociale ogni cura de' suoi ornamenti » (5); e trovammo, questi due criterî nel loro sviluppo e nella loro pratica esecuzione riuscire agli stessi estremi risultamenti. Chè in vero, se una società diverge dal suo fine ultimo; cessa d'esistere formalmente, cessa fino il suo diritto di esistere. D'altra parte, l'esistenza anche esteriore e materiale di essa trova l'unica e stabile sua consistenza nell'*appagamento* de' sozî; e la forza che sorregge la società non varia di luogo, se non perchè l'appagamento de' sozî muta d'oggetto.

Egli è pur chiaro, che fin a tanto che gli animi de' cittadini son paghi e contenti, la società dee rimanersi tranquilla. Perocchè se i sozî si trovano bene, è egli possibile che venga loro in capo alcuna mutazione? L'illusione di un bene migliore potrà forse eccitarli momentaneamente: ma egli è solo uno stato generalmente e costantemente penoso quello che rimescola le masse fino dal fondo, e dà loro forza o furore per consumare le civili rivoluzioni (6).

A malgrado di tutto ciò, quasi tutti gli scrittori moderni si formano della politica un concetto astratto: non la riguardano come una disciplina volta a migliorar l'*uomo*, ma la ristringono al ben essere del *cittadino*. Ora il cittadino (com'essi l'intendono) non è l'uomo, è un'astrazione dell'uomo, è l'uomo considerato solo nella sua parte esteriore e materiale. Quindi parrebbe a costoro di far uscire la politica da' suoi confini, se la conducessero ad estendere i suoi sguardi più là de' beni materiali. Ma chi non vede che questo è un confondere i mezzi dell'arte politica col fine suo? Che i mezzi governativi sieno limitati ed esterni, ciò s'intende: ma che sia limitato ed esterno il fine stesso del governo sociale, qui sta il falso, qui il gravissimo e funestissimo errore di cui parliamo.

La politica non dee dunque trattare de' soli beni esteriori; dee prender di mira tutto ciò che ha qualche influenza sul rendere quieti od inquieti gli animi degli uomini.

Ci si parla di una felicità pubblica come scopo della scienza politica, e questa fe-

(1) L. I, c. XIII.
(2) L. II. c. XI.
(3) L. III.
(4) L. II, c. VII.
(5) L. III.
(6) Federico mostrò saperlo, riputando a questa cagione la ribellione degli Olandesi agli Spagnuoli, e le mutazioni del regno di Napoli e di Sicilia passati più volte sotto alla Spagna e sotto l'Imperatore: *Un peuple content ne songera pas*, dice, *à se révolter*; *un peuple heureux craint plus de perdre son Prince, qui est en même tems son bienfaiteur, que ce souverain même ne peut appréhender pour la diminution de sa puissance* (Antimach. c. II).

licità si fa consistere nella ridondanza de' beni esteriori. Ma vi hanno forse due felicità, l' una dentro l' uomo, e l' altra al di fuori di lui? Per me non ne veggo che una, e questa risedente nell' uomo stesso. Io preferisco di lunga mano a così sottili distinzioni la maniera di vedere del senso comune. Ogni uomo che non l' abbia perduto, attribuisce a questo nome di felicità un solo e semplicissimo significato: significato che ognuno chiaramente intende, ancorchè non ognuno il sappia definire. Più ancora io dirò, che il vocabolo di felicità non è definibile: perocchè ciò che si sente non è atto a definizione. Da vero, che chi non sapesse che cosa voglia dir lo star bene, nissuno gliel potrebbe giammai insegnare. Ora lo star bene, l' esser felice è cosa sì semplice, che a chi dimandasse, Stai tu bene, ti trovi tu felice? non si potrebbe rispondere altro che un sì, o un no: e riuscirebbe oltremodo lèpida la risposta di quelli che distinguesser così: « Io sono felice politicamente, ma sono poi infelice individualmente. » È dunque necessario al politico lo studio della felicità reale dell' uomo, in qualunque cose interne od esterne ella consista. L' uomo di Stato il qual mi dicesse: « Io debbo restringermi a studiare la felicità politica de' popoli, non la privata o l' individuale, » mi direbbe una proposizione che non avrebbe senso. Non sarebbe vero ch' egli potesse mai procacciare col suo studio la felicità de' popoli: le sue cure andrebber perdute nel suon di una voce, nella vanità di un' astrazione; e se egli riuscisse a far sì che vi avesse nello Stato molto di ciò che egli chiama felicità pubblica, e tuttavia animi scontenti e ulcerati da passioni; che avrà pur conseguito, se non di rendere i cittadini inclinati all' ira, alla turbolenza, ed alla brama di vendicarsi della sua pazzia? Che altro sentimento ha la società civile, se non i sentimenti della natura umana? Che rimane della società priva de' sentimenti dell' uomo? È ella forse altro la civil comunanza, che una ricognizione e tutela de' naturali vincoli, un perfezionamento dell' ordine della natura? Quanto v' ha di civile nella società, non è che un accidente sopraggiunto a quanto havvi di naturale nell' uomo. Ecco un villan dal contado: facciamol pulire, pettinare, togliamogli i panni grossi d' attorno, e vestiamolo da gentiluomo: insegniamogli in fine le maniere cittadinesche. Noi abbiam l' immagine della società naturale divenuta civile. Assettando e pulendo il villano, abbiam forse distrutto l' uomo? Egli è quel di prima, aggiunto l' accidente della buona costumatezza. Simigliantemente la società civile mai non cessò d' essere naturale: il cittadino non cessò d' esser uomo. I governanti son dunque regolatori di uomini reali, non di esseri astratti. Essi debbono dunque volgere i lor pensieri a procacciare a' governati l' appagamento proprio dell' uomo, pel quale solo val qualche cosa la civile associazione. E quell' appagamento è un solo, benchè sembri moltiplicarsi in astrazioni ed in parole quanto si voglia (1).

Nè da tutto questo vogliam noi conchiudere, che lo stato penoso che fa il popolo pronto all'inquietudini, e che aggiunge immensa forza alle parole de'faziosi, venga sempre immediatamente dagli atti oppressivi del governo: no, talora egli è un effetto fatale del rimutamento che nasce pe' pensieri e nelle volontà delle masse, e che noi abbiamo

(1) S'avverta, che noi non vogliamo distruggere o confondere con queste riflessioni nostre i confini delle scienze: vogliamo solo amicarle, acciocchè invece di nuocersi si giovino scambievolmente, o tutte d'accordo divengano UNA SOLA GUIDA fedele dell'umanità. La distinzione metodica delle scienze è simigliante alla distinzione de'vari uffici sociali. La partizione del lavoro in ogni cosa è utilissima; ma quando i diversi lavorii commossi a uomini diversi sono ordinati a formare un solo tutto, forz'è che ciascun lavorio o ciascun lavoratore sia guidato dal pensiero del tutto; chè una parte dee esser lavorata con proporzione all'altre parti, acciocchè tutte s'avvengano insieme, e quel tutto armoniosamente compongano. Non confondiam dunque l'ufficio dell'uom di Stato con quello del letterato, del moralista, del sacerdote, ecc.; ma diciam che l'uom di Stato dee armoneggiar bene con tutti gli altri uffici sociali, non credendosi mai egli il solo autore del pubblico bene; dee, lavorando egli una parte dell'umana felicità, non isturbar coloro che ne lavorano l'altre parti; anzi lavorar la sua parte in modo che aiuti e giovi alla porzione di lavoro che insieme con lui fanno tutti i privati cittadini al fine stesso dell'unica e semplicissima felicità umana.

descritto nel libro precedente: e gravissima ingiustizia si usa a'governi, apponendo a lor carico tutti i mali della società. Come il Governo non è l' autore di tutti i beni sociali, così nè pure di tutti i mali. Tuttavolta il governo dee studiarli questi mali, dee prevederli, ed oppor loro con saviezza quel riparo che è in suo potere di opporre. Ben io credo, che sieno in maggior numero i governi rovesciati per aver ommesso di prevenire sapientemente i mali pubblici, che per averli prodotti.

Ma tornando in via, quello che dicemmo dee aver già bastevolmente fatto conoscere l' intenzione e lo scopo di questo libro. Trovare nello spirito dell' uomo singolo le leggi secondo le quali le società civili s' avvicinano e s' allontanano dal loro fine, fondare su queste leggi psicologiche la teoria del perfezionamento e del deterioramento sociale, dare quai corollari di questa teoria delle regole pratiche colle quali i governanti possano valutare la saviezza o l' importunità delle disposizioni che sono in loro potere di prendere; questo è quello a cui anche le cose precedentemente esposte sono state indirizzate. Entriamo più addentro in tali investigazioni, la natura delle quali difficile non meno che importante, ci ripromette da' lettori gentili indulgenza e sagace cooperazione.

CAPITOLO I.

DE' TRE STATI DELL' ANIMO, PIACEVOLE, APPAGATO, FELICE.

Stato piacevole, appagamento e felicità, sono tre cose diverse.

Stato piacevole si può trovare anco in un ente dotato di sola sensitività.

Appagamento e *felicità* dimandano intelligenza.

Un ente sensitivo che non prova dolore alcuno, soddisfatti i bisogni di natura, si trova in uno stato naturalmente piacevole; ma privo com' è d' intelligenza, egli nè sa nè pensa al suo stato, che riman chiuso con limiti insuperabili nell' angusta sfera della sensitività.

Se noi poi aggiungiamo a quell' ente l' intelligenza, se poniamo ch' egli possa rivolgere un pensiero a sè medesimo, percepirsi, formarsi una coscienza; noi subitamente abbiamo un ente, che non pur gode o patisce, ma di più giudica del suo godimento e del suo patimento, che perciò può anche dire seco medesimo questa interiore parola, « Io sto bene, io sono contento, sono appagato. »

Ecco in qual maniera nasce in noi lo stato di appagamento; egli non si forma per una semplice sensazione, ma nasce in virtù di un giudizio sopra ciò che gradevolmente da noi si sente e si possiede.

Con tutto ciò non abbiamo ancora uno stato di felicità.

La felicità è più del semplice appagamento: felicità vuol dire un appagamento il più perfetto, nel quale la contentezza che prova l' uomo, e di cui egli è consapevole, proviene dal possesso di un sommo e compiuto bene. Sicchè l' appagamento consiste nella consapevolezza di uno stato soddisfacente; ma la felicità consiste nella consapevolezza di una perfetta soddisfazione, e inamissibile quiete di tutti i desideri.

Ad intender via meglio questa differenza tra lo stato di felicità e lo stato di appagamento, pongasi attenzione, che gli umani desideri non si sviluppano tutti ad un tempo, ma successivamente, ubbidendo a certe leggi che rispondono in gran parte a quelle che presedono allo svolgersi delle facoltà intellettive. Ora se i desideri di mano in mano che si suscitano nell'animo vengono nel debito modo soddisfatti, egli è chiaro che noi passiamo successivamente per altrettanti stati, prima di desiderio, poscia di appagamento. Noi siamo adunque successivamente appagati in varie maniere. Dunque gli stati di appagamento nell'uomo variano di specie e di grado. Ma non così può dirsi dello stato di felicità. Semplice ed uno com' egli è, può variare di ampiezza e di grado, ma non di natura e di oggetto, il quale è sempre il bene assoluto. I beni relativi sono

innumerevoli, e però cagionano innumerevoli desiderî; ma l'assoluto è unico e pieno, e però non genera che un desiderio solo. Di più, il desiderio del bene assoluto assorbe tutti gli altri desiderî; poichè il suo oggetto contiene quanto hanno di buono tutti i beni relativi, che cessano di esser beni nell'opinione di colui che è pervenuto a conoscere il bene assoluto, e a volerne il possesso. Adunque fino a tanto che nel cuore degli uomini si sollevano solamente desiderî di beni relativi, soddisfatti questi, nasce l'appagamento, e per quell'istante s'acquieta il desiderio del cuore; ma non vi ha tuttavia felicità.

Solo quando si manifesta anco l'attuale desiderio del bene assoluto, e vien soddisfatto, allora l'uomo entra in uno stato di felicità, nel quale non solo è soddisfatto appieno l'attuale desiderio, ma la stessa potenza di desiderare non potrebbe andare più in là, non volgersi ad altro bene maggiore, perocchè non ve n'ha un maggiore dell'assoluto.

Dalle quali cose possiamo conchiudere:

1.° Lo *stato piacevole* può trovarsi nell'uomo anche prima che si svolgano in lui le facoltà intellettive.

2.° Lo *stato di appagamento* non può trovarsi nell'uomo se non a condizione che sia avvenuto in lui un certo grado intellettuale di sviluppo, e i diversi modi e gradi dell'appagamento vanno innanzi di conserva collo stesso svolgersi delle intellettive potenze.

3.° Finalmente, lo *stato di felicità* suppone un ultimo grado d'intellettuale sviluppo, pel quale l'uomo si solleva alla cognizione e al desiderio dell'assoluto bene, l'altissimo oggetto di tutti i possibili desiderî dell'essere intelligente (1).

Or noi dovremo trattare di questa legge di rispondenza fra lo sviluppo intellettivo, i nascenti desiderî e gli stati d'appagamento. Ma prima di entrare a favellare di questo triplice progresso e sviluppo parallelo dell'*intendimento*, del *desiderio* e della *contentezza* dell'animo, gioverà che penetriamo alquanto più nella natura di quel *giudizio* col quale noi ci chiamiamo appagati, e chiamandoci appagati, ci rendiamo tali.

CAPITOLO II.

DELLA PERSONALITÀ DELL'APPAGAMENTO.

Lo stato piacevole appartiene alla *natura;* l'appagamento è proprio della *persona.* La persona pervenuta ad aver consapevolezza di sè medesima non potrebbe esser soddisfatta per qualsivoglia sentimento piacevole ch'ella godesse, se oltr'a ciò non pronunciasse un interno giudizio sul proprio bene stare, chiamando sè stessa appagata.

Questo fatto non è così facile ad osservarsi, ed ha una cagione profonda.

La persona umana che con un interiore giudizio si chiama contenta, è qualche cosa di diverso dal principio prossimo del semplice sentimento.

Se dunque il principio prossimo del sentimento si trova in uno stato piacevole, non si può dire che per questo solo sia contento e felice quell'altro principio superiore che intende e che giudica, e che costituisce propriamente la personalità dell'uomo e l'*Io,* monosillabo esprimente ordinariamente la persona consapevole di sè stessa.

Il principio sensitivo si troverà in uno stato piacevole per la grata sensazione; ma il principio intelligente non si può trovare in uno stato piacevole se non per la cognizione del bene, il che è quanto dire per quel giudizio con cui egli si dichiara seco

(1) Alla *felicità* quale può aversi nell'altra vita dee riserbarsi il vocabolo di *beatitudine*, che è già consacrato a tal uso. Per tal modo tutti i diversi stati soddisfacenti dell'animo umano potrebbero contrassegnarsi con quattro vocaboli, che mi sembrano non poco idonei a distinguere le quattro specie possibili di soddisfazione; i quali vocaboli sarebbero: 1.° *stato piacevole*, 2.° *appagamento*, 3.° *felicità*, 4.° *beatitudine*.

stesso appagato. Io dunque, intelligente come sono, non posso appagarmi se non a condizione di *giudicarmi* appagato, e perciò ell'è l'attività mia personale che crea o almeno informa l'appagamento.

Se questa attività personale non fosse ancora posta in esercizio, ma si trovasse del tutto giacente, quale ella trovasi ne' primi momenti della esistenza dell'uomo, in tal caso la sensitività potrebbe godere senza che l'uom provasse alcun bisogno di giudicare del proprio godimento. In quei primi istanti adunque ne'quali la sensitività sola è posta in azione, non vi è l'appagamento, e nè pure vi è nulla che lo esiga: lo stato piacevole della natura sensitiva non è molestato dal bisogno della natura intellettiva d'appagarsi, poichè questo bisogno non è apparito ancora nell'uomo, non essendo l'intelligenza sua pervenuta ad un grado di azione sufficiente per produrlo. All'incontro, se l'intelligenza uscì in azione, s'ella produsse già nell'uomo la coscienza, se l'uomo già riflette a sè stesso; il bisogno di giudicare del proprio stato è nato in lui: egli si giudica, e con questo giudizio, o si rende più misero se misero si giudica, o si appaga se si pronuncia contento.

Sviluppandosi adunque l'intendimento, viene il tempo nel quale la sensazione piacevole non basta più all'uomo: egli abbisogna di giudicarla. La necessità di questo giudizio è un fatto psicologico di cui, come dicevo, la cagione è misteriosa e profonda.

La qual cagione giace finalmente in quella legge dell'operare della persona, che da me fu espressa in questa formola: « La persona in qualsivoglia suo atto particolare opera coll'attività più nobile di tutte quelle ch'ella possa disporre al momento » (1). Posta questa legge, e posto che l'uomo sia pervenuto al menzionato sviluppo intellettivo, ne viene, che essendo la facoltà del giudizio più nobile di quella del senso, egli come persona, per la legge detta, non può contentarsi di *sentire*, ma è costretto di *giudicare* di sè e del proprio ben essere; conciossiachè se egli lasciasse inattiva la facoltà più alta e nobile di quelle di cui egli può disporre al momento, la sua stessa persona rimarrebbesi senza attività; di che ne verrebbe che la persona non goderebbe nulla: il piacere non uscirebbe dalla sfera del senso: e l'uomo niun appagamento si avrebbe, perocchè il senso in tal caso non è l'uomo. Si consideri attentamente, che l'uomo sviluppato, quando seguita alcun bene qualsivoglia, fosse pure un diletto sensuale, egli fa sempre questo per mezzo di un giudizio.

Lo stesso dedicarsi alle voluttà, non equivale nell'uomo al giudicare che in quei diletti materiali, è riposto un bene? Può egli, essere intelligente com'è, far di meno d'un tal giudizio, giunto a quel grado di sviluppo nel quale il suo operare è già elettivo? Chi ben considera conoscerà, che l'uomo, attesa l'intelligenza e l'elezione di cui è fornito, non seguita mai i piaceri sensuali come beni per sè, ma come *mezzi* ond'egli crede di rendersi contento ed appagato. Bisogna dunque ad ogni modo che l'uomo giudichi sè stesso contento, acciocchè possegga l'appagamento. Qualunque mezzo egli adoperi a rendersi pago, sia materiale sia spirituale, dipende ugualmente dal giudizio interiore il trovarsene poscia a pieno soddisfatto. Di che si dee conchiudere qual fermissima verità psicologica, come dicevamo che « l'appagamento, qualsiasi cosa l'uomo adoperi ad acquistarlo, foss'anco la più crassa e materiale, è sempre *intellettivo*; » proposizione singolare, e nel primo aspetto paradossale, ma pur verissima.

Se non che l'apparenza stessa del paradosso svanisce, tostochè si pon mente alla naturale subordinazione che la parte animale e *sensitiva* dell'uomo tiene alla parte spirituale e *intellettiva*.

L'origine di questa dipendenza si trova nella proprietà che ha la parte *intellettiva* di conoscere come oggetti propri la natura e le affezioni tutte della parte *sensitiva*; mentre all'incontro alla parte *sensitiva* è impossibile il percepire o conoscere

(1) Vedi l'*Antropologia*, Lib. IV, c. IX, art. II, § 3.

alcuno degli oggetti proprî dell'intelletto, perocchè la parte *sensitiva* non ha cognizione.

Nell'uomo adunque non può operar nulla il senso, o patir nulla, senza che la parte intellettiva sia testimonio e spettatrice di ciò che egli fa, o che soffre. All'incontro l'intendimento ha una serie di oggetti suoi proprî (le idee), de' quali nulla può percepire il senso corporeo, racchiuso di necessità nelle sue proprie affezioni particolari e materiali.

Indi avviene, che il senso non può giudicare delle operazioni dell'intendimento, le quali egli nè percepisce nè conosce; mentre l'intendimento può giudicare e naturalmente giudica delle operazioni del senso, che vengono da lui percepite e conosciute.

Di più, questa stessa differenza che si nota fra la facoltà del senso e quella dell'intendimento, si nota pure fra la facoltà dell'appetito sensitivo che viene dal senso, e quella dell'appetito intellettivo che dall'intendimento procede.

Come agli oggetti della parte intellettiva appartiene tutto ciò che passa nel senso, oltre molte altre entità più nobili proprie del solo intelletto, mentre il senso non può mai far proprî gli oggetti di questo; così accade, che l'uomo coll'appetito intellettivo può tendere a tutte quelle cose che possono rispetto a lui avere relazione di bene e di male, sieno elle sensibili o no, mentre coll'appetito sensitivo non può se non inclinarsi alle cose sensibili, particolari, corporee.

Havvi dunque nella parte intellettiva dell'uomo un principio superiore dominante sì per riguardo al *conoscere*, come riguardo all'*appetire* e al volere.

Per riguardo al conoscere v'ha un principio che giudica di tutto ciò che nell'uomo avviene, lo giudica cioè buono o cattivo; per riguardo all'appetire ed al volere v'ha un principio che appetisce tutto ciò che è stato giudicato buono, e che abborrisce tutto ciò che è stato giudicato malo.

La parte sensitiva adunque e animale dell'uomo vien naturalmente giudicata dalla parte intellettiva: sicchè quanto al senso è bene, sottomesso a quel giudizio, viene talora dichiarato male, e quanto al senso è male, vien giudicato bene: e in egual modo l'appetito superiore, che procede da quel giudizio, contraddice spesso all'appetito inferiore che scaturisce dal senso, e o si spinge verso cose al senso moleste, o si ritrae da cose al senso grate.

Per questa naturale dipendenza che ha la parte animale dalla intellettuale, egli è chiaro che l'appagamento dell'uomo non si può rinvenire in nulla di ciò che appetisce la parte sensitiva, ma unicamente in ciò che è giudicato bene dalla parte intellettiva: il senso non è più che una prima istanza, la cui sentenza vien sempre dall'uom appellata: quella sentenza prima adunque non conchiude nulla per l'umana felicità, o per l'umano appagamento: conviene che il principio supremo e personale, che siamo noi stessi, finisca e conchiuda la causa, e reputi a sè quel bene e quel male, acciocchè noi stessi, e non una parte minima di noi, ci possiam dire appagati o felici.

CAPITOLO III.

IL GIUDIZIO CHE PRODUCE L'APPAGAMENTO COSTITUISCE NELL'UOMO LA *COSCIENZA EUDEMONOLOGICA*.

Ma non ogni nostro giudizio sopra il nostro stato è quello che produce in noi l'appagamento.

Noi ci possiamo ingannare giudicando del nostro ben essere, come di qualsiasi altra cosa. Molto più possono essere fallaci e ingannevoli le esterne dimostrazioni che danno gli uomini della propria contentezza. L'uomo in questa parte fa talora ogni sforzo per ingannare sè stesso ed altrui, e ben anco ci riesce, senza rendere tuttavia sè stesso più felice. Negli stati dell'uomo prossimo alla disperazione, si veggono talora crescere i

suoi tentativi di dare ad intendere a sè stesso d'esser felice, come l'ammalato che vicino a morte s'illude e vuol essere illuso circa il gran fatto che dee quanto prima accadergli. Talora è l'orgoglio quello che non vuol credere che gli manchi potenza di dare a sè stesso felicità anche in mezzo a tutti i disastri da cui si trova realmente circondato, e fa mirabili prove affin d'aumentarsi la vana illusione. Le esagerazioni di estrema felicità sono talora proprie de' pazzi, nè mancano di esser seguite dalla più cupa tristezza: e le ripetute e affettate asserzioni onde il misero vi assicura di trovarsi in istato di perfetta tranquillità e contentezza, sono non di rado i sintomi forieri di una estrema disperazione (1). No certo, il solo giudizio che noi portiam su di noi, non basta a renderci felici. A questo giudizio bisogna che sottostia un oggetto reale: in una parola è mestieri che quel giudizio sia *vero*, acciocchè egli possa veramente completare il nostro stato d'appagamento.

Dirò ancora di più, ciò che sembrerà strano a primo aspetto; è uopo che quel giudizio sia di natura sua infallibile, acciocchè metta il suggello alla nostra sensibile contentezza, e ci appaghi. Mi spiego.

Nell'*Ideologia* dimostrai, che la *cognizione diretta* va immune da errore(2). Ora il giudizio che produce l'appagamento è appunto diretto ed immediato sul nostro proprio stato di contentezza. Ogni altro giudizio di riflessione può ingannarci; ma il primo che facciamo sulla soddisfazione di tutti i nostri desideri, e che costituisce la nostra *coscienza eudemonologica* (3), non può; poichè non è figlio della libertà nostra, ma della natura.

D'altra parte, il nostro stato sopra cui l'intendimento giudica, è cosa troppo vicina a noi, a poter ingannarci nel percepirlo (4).

Quando l'oggetto è lontano o moltiplice, quando non possiamo ripetere a nostro piacimento il giudizio che noi vi facciam sopra, s'intende assai bene come possiam prendere errore, ed anco non così presto deporlo. Ma essendo l'oggetto presente dell'evidenza maggiore, sommamente importante, unito con noi, essendo noi stessi, come potrebb'essere che il giudizio nostro, il quale viene per così dire a ripetersi altrettante volte quanti sono gl'istanti della nostra esistenza, andasse soggetto ad errore? Eziandiochè si trattasse d'un giudizio riflesso, non può l'uomo fare tanti sforzi per ingannarsi, ch'egli in alcun istante non vegga la verità che gli riluce presente, portandola pur dentro di sè, e che gli percuote incessantemente co' raggi suoi acutissimi le pupille.

Ma il giudizio nostro, come dicevo, non è riflesso; non trattasi d'un atto secondario dell'intendimento, ma d'un atto primitivo. Cogli atti secondarî e riflessi possiam rappresentare a noi stessi tutto, o parte, lo stato nostro com'egli fosse cosa da noi diversa, e così avviene che possiamo ingannarci. Ma coll'atto primo e immediato l'intendimento giudica dello stato nostro non come di cosa da noi divisa, ma come di un *nostro sentimento*. Tale è quell'atto onde ci rendiamo consapevoli se i desideri nostri sieno o non sieno soddisfatti, che gli antichi chiamavano « giudizio dell'animo dell'uomo » (5). Egli è qui manifestamente impossibile l'ingannarci, non potendo noi esser

(1) Nelle ultime cose che Rousseau scrisse di sè stesso non fa, com'è noto, che esagerare la somma felicità ch'egli godeva nella sua solitudine. Poco tempo appresso, attentava forse l'infelice a'propri giorni e si privava di vita!

(2) *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, Sez. IV, P. IV, c. II, art. VI.

(3) La *coscienza eudemonologica* è dunque un giudizio immediato e naturale che noi facciamo sulla soddisfazione de'nostri desideri: *immediato*, perchè la soddisfazione de'desideri, che forma il suo oggetto, viene immediatamente giudicata; *naturale*, appunto perchè immediato. L'essere immediato rende impossibile ogni differenza fra la cosa giudicata e la sentenza che vien pronunciata sopra di essa, perchè qualunque differenza suppone una terza cosa di mezzo, la qual distruggerebbe il supposto che sia immediato.

(4) Vedi, sull'immediata percezione di noi stessi, *N. Saggio* ecc. Sez. VI, P. III, c. II.

(5) *Animus oportet tuus te judicet divitem, non hominum sermo* (Cic. Parad. VI).

consapevoli d' esser contenti quando non siamo, o esser consapevoli del contrario quando il cuore non ci parla che di contentezza. Quest' atto del giudizio, col quale formiamo il nostro appagamento, è dunque intimamente congiunto col sentimento nostro, esso abbraccia tutto ciò che sentiamo in noi, abbraccia noi stessi: nell'atto del formarlo, trovasi nella massima intimità il giudicato ed il giudicante. A questa *coscienza eudemonologica* convien dunque ricorrere per sapere con sicurezza lo stato dell'animo, come ad integerrimo giudice della soddisfazione che ha o non ha conseguita il cuore umano.

CAPITOLO IV.

IL GIUDIZIO CHE RENDE L'UOMO APPAGATO NON È UN GIUDIZIO MERAMENTE ATTUALE, MA ABITUALE, PRODUCENTE UNO *STATO* DELL'ANIMO.

Giova ancora considerare, che quando si dice *coscienza* o consapevolezza, dicesi qualche cosa di stabile nell'uomo, e non un atto passaggero.

Vero è, che un giudizio è un atto; ma primieramente vi sono degli atti, che possono ripetersi quante volte l'uomo voglia, e si ripetono veramente e si riproducono con frequenza. Di poi, la *sentenza pronunciata* con tali giudizi attuali prende luogo nella memoria, e vi si alloga come tutte l'altre sue cognizioni, opinioni e persuasioni, le quali, per riappresentarsi al consapevol pensiero, non hanno più bisogno d'esser rifatte, ma basta loro di esser rammemorate. Finalmente queste opinioni e persuasioni conservantisi nell'abito della memoria se ci assicurano del nostro ben essere, non solo cagionano in noi de' frequenti interni compiacimenti, ma ben anco ci apportan l' effetto di un continuo sentimento di gioia e d' ilarità che ci accompagna ovunque, e che sta in noi senza che pur noi ne riflettiamo attualmente alla cagione. Ora tale è la natura e l'efficacia della *coscienza eudemonologica*, quand' ella ci attesta interiormente che tutto è soddisfatto il nostro desiderio.

Per le quali cose i caratteri della *coscienza eudemonologica* di cui parliamo, sono tre:

1.° l'esser ella un *giudizio* che si può da noi riprodurre ogni qualvolta vogliamo, e che veramente noi riproduciamo con movimento spontaneo e frequente;

2.° il prender forma d' una *sentenza* pronunciata sulla soddisfazione de' nostri desiderî, la quale ci rimane costante nell'abito della memoria qual opinione e persuasione di star bene, o

3.° il diffondersi nel fondo dell'animo, qual effetto di quella *sentenza* che ci assicura del nostro buono stato, che resta in noi astratto, un cotal piacevole sentimento, che stabilmente ci fa lieti e del tutto paghi.

Se noi riprendiamo a considerare il primo di questi tre caratteri, esso ci conduce a scoprire delle altre importanti notizie.

Quel primo carattere si è, che « il giudizio col quale ci chiamiamo interiormente contenti si può da noi ripetere ogni qualvolta vogliamo. » Ciò suppone che non manchi mai all' atto di tal giudizio la sua materia. La materia dunque del giudizio di cui parliamo dee essere in noi permanente, non transitoria; altramente la sentenza di quel giudizio non si potrebbe rinnovare senza posa.

Qual' è la materia di quel giudizio, col quale ci chiamiamo interiormente contenti?

La somma de' nostri desiderî soddisfatti.

Esaminiamo che cosa sia il desiderio, e poi che cosa sia il desiderio soddisfatto.

Il *desiderio* è anch' esso qualche cosa d' intellettivo.

D' un bruto si dirà che è stimolato dall'*appetito*, ma non si dirà con proprietà ch' egli abbia un *desiderio*. Il *desiderio* dunque ha un significato più ristretto che l' *appetito*. L'appetito significa qualsivoglia tendenza, sia animale o sia intellettuale :

il desiderio è un *appetito razionale*. Si può dunque definire il desiderio così: « quell'appetito razionale che sorge in un essere intelligente quando questi giudica che a sè sia bene l'avere o il godere una cosa che non ha o che non gode, e che apprende come possibile ad aversi od a godersi. »

Perocchè da questo giudizio nasce tosto nell'essere intelligente che lo ha fatto la voglia di aver quella cosa buona, che egli non ha, e che gli pare che potrebbe avere.

Quella cosa poi, che si fa segno al desiderio, può essere o una grata sensazione, o un oggetto materiale, causa di grate sensazioni, o un bene intellettuale o morale; insomma qualsivoglia cosa o passaggiera o stabile che l'uomo possa apprendere sotto specie di bene.

È manifesto, che se l'oggetto che si desidera è transitorio, dee esser transitoria anco la soddisfazione del desiderio; e allora ella non può costituire uno *stato* soddisfacente della natura umana; ma se all'incontro l'oggetto che si desidera è qualche cosa di fisso e di durevole, anche la soddisfazione del desiderio, il godimento e il possesso della cosa desiderata è permanente. In quest'ultimo caso l'uomo può aver coscienza del suo bene stare, e rinnovare il giudizio che forma questa coscienza endemonologica quante volte a lui piace.

Di qui si deduce, che l'*appagamento* ha per sua materia non un *atto*, ma uno *stato* piacevole.

D'altra parte è facile l'osservare, che in questa vita l'uomo non può essere in un atto continuo di alcuna sua potenza.

Non intendo parlare d'atti primi, ma di quelli che diconsi *atti secondi*. Certo che il solo essere, il solo vivere, l'avere il sentimento primitivo e fondamentale, è un atto continuo: ma noi parliamo di atti accidentali, di atti presi nel senso volgare, cagioni all'uomo de' più vivi piaceri e de' più vivi dolori, come è l'attuazione della mente in un pensiero, o il solleticamento delle fibre sensifere: in questi atti non può l'uomo quaggiù esser perpetuo. Le fibre del corpo troppo a lungo stimolate si rilassano e stancano: la natura del piacere animale, nascente da un cotal movimento di parti, trapassa: la fissazione della mente finisce anch'essa, per la molestia che ne riceve il corpo, al quale si sottraggono le forze dello spirito necessarie alla conservazion della vita: tutto in somma dimostra, che « la felicità che il nostro cuore desidera non è composta, « come dice Rousseau, di istanti fuggitivi, ma è uno stato semplice e permanente, che « non ha nulla di vivo in sè stesso, ma di cui la durata accresce l'incanto al segno « da trovarvi finalmente la suprema felicità » (1).

(1) *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Promen. V.—La *suprema felicità* non può consistere veramente che in un piacere vivissimo prodotto da un atto continuo; e non si trova sopra la terra. « Appena, dice Rousseau, havvi ne' più vivi godimenti un istante ove il cuore possa veramente dirci: « vorrei che questo istante durasse per sempre. E come si può chiamare felicità uno stato fuggitivo, « che pur ci lascia il cuore inquieto e vuoto, che ci fa dispiacere qualche cosa dinanzi, e ci fa desi« derare qualche cosa dappoi? » L'uomo vuole uno STATO: egli tende a fissarsi, tende a FISSARE d'intorno a sè tutte le cose: non può in questa vita ottenere uno stato in cui vi sia atto intenso continuo, perchè la sua destinazione su questa terra è quella di essere una *potenza*, che si sviluppa mediante una serie successiva di atti. Quindi la felicità umana in terra è ABITUALE, e non ATTUALE. « Ma se egli havvi uno stato, continua Rousseau, nel quale l'anima trovi una base bastevol« mente solida per riposarvisi tutta intiera e radunare ivi tutto il suo essere senza aver bisogno di « rivocare il passato, nè trapassare sull'avvenire, in cui il tempo sia nulla per essa; ove il presente « duri sempre senza tuttavia poter notare la sua durata, senza traccia di successione, e senza alcun « sentimento di privazione nè di godimento, di piacer nè di pena, di desiderio nè di timore, fuori « che quel solo della nostra esistenza, e questo sentimento solo possa riempierla tutta intiera; fino « che questo dura, chi vi si trova può appellarsi felice di felicità non imperfetta, povera e relativa, « come colui che trovasi fra i diletti della vita; ma sufficiente, perfetta, piena, che non lascia nel« l'animo alcun vuoto, cui ella senta bisogno di riempiere. »—Or nessuno ritrae diletto più grande dalla propria esistenza, che chi ha un'esistenza più grande: il che si avvera in quelli anche in questo mondo, nei quali è resa più grande la natura per l'intima ed arcana unione che hanno con Dio: il quale veramente è l'unica cosa che si unisca in perfetta unità coll'essere umano.

Il piacere istantaneo, benchè più vivo, rispetto al piacere d'una durata continua, è come un infinitesimo rispetto a una quantità finita : fra l'uno e l'altro v' ha infinita distanza.

Dunque « il bene principale in questa vita non consiste in atti particolari e momentanei, ma in quel continuo sentimento che accompagna la perfezione delle potenze e degli abiti dell' uomo. »

Dunque ancora, chi dee scegliere fra un atto piacevole, e un grado di perfezione maggiore delle sue potenze ed abiti, ottimamente fa se antepone questo a quello ; chè quel grado di perfezione accresciutogli il fa godere il sentimento della propria esistenza ingrandito, e aggiunge perfezione a tutti gli atti futuri, equivalendo così al prezzo di molti atti ch' egli fară presi insieme. Dee dunque l' uomo attentamente badare nelle azioni sue alla relazione che queste hanno col miglioramento degli abiti suoi e delle sue potenze. L' omissione di questa avvertenza, l' essersi fermati i filosofi a considerare gli atti sfuggevoli di piacere, senza legarli all' effetto che lasciano dopo di sè negli *abiti* e nelle *potenze*, e principalmente l' aver essi riposta ne' soli atti l' umana felicità, li fece traboccare in errori funesti alla virtù, non meno che al bene eudemonologico dell' umana specie.

CAPITOLO V.

SI ENUMERANO LE OPERAZIONI CHE FA LO SPIRITO UMANO NEL COMPORRE A SÈ STESSO L' APPAGAMENTO.

E qui riassumiamo il mirabile lavorio, onde lo spirito umano travaglia e compone a sè stesso l' *appagamento* dell' animo.

1.° Ciò che mette l' appagamento nel suo atto ultimo, si è un *giudizio volontario,* col quale l' uomo si chiama interiormente soddisfatto e contento.

Questo atto è supremo, giudica tutti gli altri, dà sentenza finale di tutto ciò che passa in noi di bene e di male.

2.° Immediatamente sotto di quest' atto intellettivo trovasi la *soddisfazione* dei nostri desiderî, che è l' oggetto o sia la materia immediata di quel supremo giudizio.

E qui si noti attentamente, come se non ci fosse quell' atto superiore, col quale giudichiamo i nostri desiderî soddisfatti, l' *appagamento* non sarebbe mai compiuto. Anzi, a parlar propriamente, la stessa soddisfazione de' desiderî non s' intenderebbe più ; sarebbe un concetto involgente contraddizione, lasciata tutta sola, senza coscienza di sè.

Perocchè lo stesso *desiderio* è un atto, come abbiamo detto, appartenente all' ordine intellettuale ; formandosi anch' egli mediante un giudizio affermante che ci starebbe bene l' avere una data cosa. Se dunque l' intendimento giudicò che ci sta bene l' avere una data cosa, ed è per questo che noi la vogliamo e desideriamo ; manifesto è, che tocca poi all' istesso intendimento il dirci se l' abbiamo si o no ottenuta. Di vero, quando noi ottenessimo il possesso di quella cosa all' insaputa dell' intendimento, l' intendimento continuerebbe a sollecitarci, e a mantenere in noi vivo il desiderio di essa. Quindi il desiderio nato da un giudizio non può soddisfarsi se non a condizione che intervenga un altro giudizio che soddisfatto ce lo dichiari : è l' intendimento che c' incarica del desiderio, ad esso appartiene dunque anche lo scaricarcene e sdebitarcene. Laonde una piena soddisfazione de' desiderî dell' anima non si può concepire, se non solo a condizione che si formi nell' uomo una coscienza eudemonologica, la qual gli dichiari aver egli ottenute quelle cose che desiderava.

E questo mostra che la coscienza eudemonologica è un giudizio più elevato di tutti quelli che producono i nostri desiderî.

3.° Ma i giudizî che producono nell' animo dell' uomo i desiderî hanno anch' essi

i loro oggetti, hanno de' materiali a sè subordinati. Questi oggetti o materiali formano un terzo elemento più basso dell' appagamento umano.

Quali sono dunque gli oggetti de' nostri desideri? Sono forse anch'essi l' opera nostra? vengono anch'essi formati e lavorati da noi con qualche altra operazione del nostro spirito? appartengono essi all' ordine delle cose sensibili o a quello dell'intendimento?

Alla domanda, se gli oggetti de'desideri sieno anch' essi l'opera nostra, rispondo non potersi negare all' attività dello spirito umano una grande azione sugli oggetti dei suoi desiderî, sull'ingrandirli, sull'impicciolirli, sul distruggerne alcuni, crearne altri.

Veramente egli si crea ogni giorno, servendosi specialmente dell' aiuto che gli presta l' immaginazione, degl' innumerevoli enti che non esistono in natura, e si contraffà quelli che esistono: egli abbellisce ed amplifica le creature sue proprie a piacimento, senza che gli si possa assegnare un termine. Ed or chi vieta che questi suoi chimerici e menzogneri lavori gli diventino l' oggetto di affetti e di brame altrettanto e più che se fossero reali e veraci? Lo spirito adunque può lavorarsi e comporsi degli oggetti de' suoi desiderî coll'uso dell'intendimento e della immaginazione, e per conseguente eccitare in sè dei desideri che propriamente tendono nel vano, nel nulla. Nel qual caso si vede nell'animo umano tre maniere di operazioni intellettive succedenti l' una all'altra: colla prima l'uomo compone gli oggetti; colla seconda egli li giudica buoni e possibili, e li desidera; colla terza si forma la *coscienza eudemonologica*, cioè giudica del proprio stato, chiamando sè stesso soddisfatto o no di ciò a cui i suoi desiderî tendono, e che hanno o non hanno ancor conseguito.

Si dee notare attentamente, avervi un'immensa differenza fra il potere di produrre certi vani oggetti di desiderio, e conseguentemente certi desideri, e il potere di soddisfare a questi desiderî che abbiamo in noi stessi suscitati.

Certo, che quando l' uomo coll' immaginazione si crea un bene e insieme il desiderio, egli è pienamente persuaso di avere altresì la potenza di rendere soddisfatto quel suo desiderio.

Ma egli s' inganna sulla potenza che si crede avere di soddisfare quel chimerico desiderio, come s'inganna nel proporsene il fantastico oggetto come reale e vero. Fatto sta, che un desiderio che l' uomo eccita in sè stesso mediante una falsa opinione di bene, non può mai conseguire vera soddisfazione, o sia perchè l' oggetto suo è impossibile a rinvenirsi, o sia perchè l'oggetto mentisce a chi 'l brama, sicchè rinvenutolo non si trova più esser quel desso che si credeva, ma caduta dagli occhi la benda e disfatta l'illusione, entra subitamente nell' animo tristissimo disinganno accompagnato, secondo le circostanze, da varî affetti.

E basterebbe meditare profondamente su tali oggetti illusori, manifattura della ragion pratica, per giungere a trovare e classificare i varî errori, ne' quali cade l' uomo come essere morale sociale. Ma proponendoci di riprendere questo filo poco appresso, dobbiam noi ora continuarci ad annoverare i materiali dell' umano appagamento.

Se l' uomo non avesse altri oggetti de' suoi desiderî che quelli che fabbrica a sè stesso, sarebb' egli necessariamente infelice; chè l' illusione e l' inganno non formerà giammai la sua felicità.

Fortunatamente, oltr'agli oggetti prodotti dalla sua attività volontaria, ve n'hanno degli altri che son beni reali, e tutt'acconci alla umana natura. La realità di tali beni è indipendente dall' azione della volontà umana; la natura li somministra, e come l' uomo non ha il potere di formarli, così non ha nè pur quello di distruggerli: la loro relazione coll' umana natura, l' attitudine loro a soddisfarla, è anch' essa immutabile e indipendente dall' uomo. La volontà non può che rifiutarli o abbracciarli; ma o che li rifiuti, o che gli accolga, l'attitudine di quegli oggetti a contentare la natura umana è la stessa: solo che se la volontà gli accoglie, essi producono il loro effetto a bene dell' uomo; se non gli accoglie, essi rimangonsi inutili, e vanno per l' uomo perduti.

Le quali riflessioni traggono dietro a sè una conseguenza, che sola basterebbe ad umiliare il nostro orgoglio, ed è che « l'uomo ha il potere di rendersi infelice, e non ha quello di rendersi da sè stesso felice. »

L'appagamento dell'animo dunque non è l'opera dell'uomo solo; egli vi concorre con quegli atti del suo intendimento e della sua volontà, che il rendono consapevole del proprio ben essere, e prima ancora con quella determinazione della sua ragion pratica che dirige i suoi desideri ai beni reali, anzichè ai beni chimerici: vi concorre finalmente cogli sforzi ch'egli fa di pervenire al possesso di questi beni. Ma dopo di ciò, è alla natura delle cose, come a sua generosa benefattrice, ch'egli dee chiedere questi beni reali: egli è obbligato a riceverli tali quali sono dalle mani di questa sua madre, dee sottomettersi alle leggi ontologiche, che li legano colla costituzione umana, e ad esse dee ubbidir fedelmente, pena di straziare sè medesimo e di rendersi disperatamente infelice.

Riman dunque, che dopo aver noi riassunto in questo capitolo le operazioni colle quali lo spirito umano concorre al proprio appagamento, ragioniam nel seguente della parte che ha in quest'opera dell'appagamento la natura: e veniamo enumerando i beni reali dati all'uomo da essa natura delle cose, quali oggetti dei suoi legittimi desideri.

CAPITOLO VI.

SI ENUMERANO GLI OGGETTI CHE HANNO RAGIONE DI BENI REALI E POSSONO INFLUIRE A PRODURRE L'UMANO APPAGAMENTO.

Il primo bene reale si è l'*esistenza*. Chi non la possiede, non può desiderarla: ma chi la possiede, può desiderarne la conservazione di essa.

Sembra che il desiderio dell'esistenza sia il più grande di tutti, giacchè niun essere abborrisce tanto cosa alcuna quanto il proprio annichilamento.

Tuttavia egli sarebbe un errore il dedurre da ciò, che la semplice e pura esistenza fosse il massimo bene dell'uomo.

L'uomo che s'avvicina allo stato il più prossimo alla non esistenza, s'avvicina al massimo dei mali soggettivi; ma ciò, lungi dal provare che la semplice esistenza sia il massimo bene, prova anzi il contrario, cioè che ella è il minimo, il più elementare, l'ultimo che rimane dei beni; come il massimo grado di povertà si è quello del poverello a cui si toglie anco l'ultimo obolo da lui mendicato, benchè quest'obolo lungi dal formare una ricchezza massima, non sia che la moneta minima, che non allontana chi l'ha dalla povertà estrema se non d'un grado.

Qual è dunque il prezzo della semplice esistenza?

Comunemente si dice, che dall'essere al non essere passa un'infinita distanza. Ma di nuovo questo è un errore, e nasce da ciò, che non potendosi concepire il nulla, perchè è nulla, l'uomo il considera come un infinitamente piccolo: l'esistenza poi come una quantità finita. Ora fra una quantità finita e un infinitamente piccolo sogliono i matematici porre infinita distanza. Ma chi poi attentamente riflette alla sentenza dei matematici, vede ch'ella non vuol dir altro se non che nella quantità finita si può concepire un indefinito numero di quantità minori, senza che la somma di tutte queste quantità indefinitamente moltiplicate giunga mai ad uguagliare la quantità finita entro la quale si concepirono esistere. Ora egli è ben altro il dire, che fra l'infinitesimo e la quantità finita si possa assegnare un numero indefinitamente grande di piccole quantità, e il dire che fra quelle due quantità passi una differenza infinita. Laonde dato pure, se si vuole, che la differenza contenga un numero anco infinito di parti, non è per questo che tutte quelle infinite parti, prese insieme, formino mai una quantità infinita, appunto perchè sono supposte infinitesime. Sicchè volendosi misurare la differenza fra due quantità finite quali si sieno, dipende dalla misura che a ciò s'adopera il

ritrovare questa differenza espressa in un numero maggiore o minore di parti. Se la misura è piccolissima, la differenza vi dà un numero grandissimo quanto vogliate di queste misure. Altro è dunque voler avere una differenza in quantità discreta, ed altro volerla avere in quantità continua. Nel primo modo, una differenza finita picciola quanto si voglia potete averla divisa in quante parti vi piace, ma questo numero indefinitamente grande di parti non vi indica però mai che infinita sia quella differenza; nel secondo modo voi avete la differenza stessa non divisa in parti, se finita, finita, e se infinita, infinita. Perciò non convien dire che la differenza fra il qualche cosa ed il nulla sia infinita, ma convien dire che la differenza fra il qualche cosa ed il nulla sia il qualche cosa. Il bene adunque dell' esistenza non è infinito, ma è tanto limitato, quanto è limitata l'esistenza stessa.

Di qui è, che chi vuol giustamente rilevare che bene sia l'*esistenza*, all'ente che la possiede (giacchè all' ente che non la possiede l' esistere non è nè bene nè male), conviene che consideri non l'esistenza pura e semplice, ma l'esistenza con tutt' insieme i suoi atti.

La parola *esistenza* significa propriamente un'astrazione della mente, e però non dice nulla di reale: è comune a tutti gli enti senza che sia niuno d'essi; chè ciò che è comune non può costituire un ente proprio e particolare. Se dunque cerchiamo il valore di entità reali, non dobbiamo considerare l'esistenza astratta e comune, ma dobbiam pesare, per così dire, gli enti stessi, i quali hanno diversi gradi di entità. Come mostrammo altrove, il bene non è altro che l'essere (1): chi vuol sapere quanto bene ci abbia in un ente, dee rilevare quanto ci abbia di essere. L'*esistenza* è comune a tutti, ma il quanto dell'*essere* varia in ciascuno; e secondochè il grado di essere è maggiore, maggiore è il prezzo dell'ente di cui si tratta.

Non dee dunque far meraviglia se vi sieno certe specie di enti, le quali paragonate ad altre specie mostrano di avere un pregio relativamente infinito, perchè godono di un grado di essere infinitamente maggiore e più nobile. E non sarebbe egli un vituperio all'umana natura, il pretendere che l'uomo fosse più pregevole della bestia solo d'una quantità finita, per quantunque grande si assegnasse questa quantità? il che è quanto dire, che un gran numero di cavalli o di muli equivalesse al valore di un uomo? La nobiltà ed eccellenza dell'essere umano ricusa sdegnosamente ogni paragone colle nature irrazionali: egli ha da queste una differenza di specie, che costituisce una lontananza veramente infinita d'un ente all'altro.

Ma noi non intendiam qui di rilevare il grado di bene che hanno i varî enti in sè considerati, ma il bene che hanno rispetto al proprio *appagamento*. Questo non cade che in esseri razionali; convien dunque che ripassiamo i beni di cui l'uomo può essere in possesso, e che veggiamo quanto questi beni possano influire di lor natura al suo appagamento.

L'uomo, anche in uno stato di niuno sviluppo, qual si è quello dei primi momenti di sua esistenza, è costituito da un sentimento sostanziale naturalmente gradevole. Benchè il sentimento dell' esistenza sia naturalmente piacevole, tuttavia non è ancora un materiale dell' appagamento, il quale non ha luogo se non dopo lo sviluppo delle facoltà intellettive della volontà e dei desideri.

Convien dunque che accenniamo i principali gradi di questo sviluppamento, mostrando come di mano in mano che si svolgono le facoltà, compariscono nell' uomo i varî *oggetti appetibili*, e vengono rapiti dentro la sfera del *desiderio*, che s'allarga, e conquista sempre più d' intorno a sè, e finalmente vengono mescolati e fusi quasi ingredienti nell' *appagamento* umano.

I passi pe' quali le facoltà umane si svolgono, dobbiam rilevarli dall' osservazione degli atti successivi di quelle.

(1) Vedi i *Principî della Scienza Morale*, C. II, art. 1.

La diversità principale che questi atti presentano porge occasione a classificarli primieramente in due grandi categorie, cioè negli atti appartenenti ad una maniera soggettiva di operare, e negli atti appartenenti ad una maniera di operare oggettiva.

Questa grande diversità medesima ci condusse a semplificare la classificazione delle attività umane, riducendole tutte a due *principi attivi* generalissimi, cioè al *principio di operare soggettivo*, e al *principio di operare oggettivo* (1).

Ora egli è da credere, che nel sentimento primitivo s'acchiuda il sentimento di queste due attività; poichè il sentimento primitivo ha certamente per termine il modo dell'esister nostro, egli è il sentimento di quanto possiamo, è il primo principio del nostro operare; quantunque in quel sentimento non v'abbia ancora di tutto ciò coscienza.

Essendo dunque l'uomo tutto sentimento, lo sviluppo dell'uomo non è che lo sviluppo di un sentimento, o per lo meno è uno sviluppo accompagnato perpetuamente da un sentimento.

Il *movimento del sentimento* si è *l'appetito* e *l'istinto;* sicchè ogni umano sviluppo si fa mediante appetiti ed istinti.

L'appetito poi e l'*istinto* hanno per loro termine i *beni*.

Laonde come due sono i principî attivi propri dell'umana natura, così conviene che due sieno altresì le classi di beni a cui quelli tendono, i quali chiamar si possono *beni soggettivi* e *beni oggettivi*.

I beni *soggettivi* son quelli che entrano nel soggetto uomo come cose sue, come elementi o appartenenze di sua natura.

Tali sono le sensazioni piacevoli, che si possono dire sue modificazioni, perchè modificazioni del sentimento sostanziale: tali i miglioramenti di qualsivoglia guisa, che la natura umana riceve in un individuo di essa.

I beni *oggettivi* all'incontro son quelli che non entrano a formar parte del soggetto, ma che si presentano al suo intendimento, e vengono dall'intendimento giudicati per quello che sono in sè, in quanto hanno più o meno gradi di essere.

I primi, cioè i *soggettivi*, costituiscono l'ordine de' *beni eudemonologici*.

I secondi, cioè gli *oggettivi*, costituiscono i due ordini de' *beni intellettuali* e *morali* (2).

I *beni morali* hanno un'intima relazione co' *beni eudemonologici;* essi lasciano dietro a sè delle conseguenze eudemonologiche, cioè producono all'uomo de' beni soggettivi; e i beni soggettivi senza i beni morali non sono mai compiuti (3).

Se noi vogliamo dunque enumerare e classificare i beni soggettivi, facilmente li potremo ridur tutti sotto le classi seguenti.

1.° I *due principi attivi* innati sono i beni soggettivi originarî.

Fino che questi principî stanno inviluppati nel primo sentimento, senza che ancora si sieno mossi, essi costituiscono il minimo e il più elementare bene dell'uomo, quello della nuda esistenza umana.

Poscia i beni soggettivi crescono nel soggetto, mediante l'attività sua naturale e conveniente; sicchè può stabilirsi che « la misura del bene soggettivo è quella stessa della naturale e conveniente attività del soggetto, » e che perciò havvi nell'uomo la massima quantità di essi beni quando, tutto compreso e calcolato, risulti massima la sua attività naturale conveniente.

A rinvenir dunque i varî beni soggettivi che compariscon nell'uomo, e i loro gradi, basta tener dietro allo svolgimento de' due principî attivi sunnominati, dove giace come in primo suo germe tutto il bene del soggetto umano.

(1) Vedi l'*Antropologia*, Lib. IV, c. IX, art. 1.
(2) Vedi i *Principî della Scienza Morale*, C. IV.
(3) Vedi quanto abbiam detto intorno a ciò precedentemente L. II, c. II-IV di quest'opera.

2.° Tostochè cominciano ad operare que' due principi, se l' operazione è naturale e conveniente, l' uomo ha un sentimento piacevole della propria operazione.

Ma questo piacere vivo e altissimo a trarre a sè l' attenzione del soggetto, passa in breve tempo col passare della stessa operazione; perocchè ogni atto secondo dell' uomo, come dicemmo, non può nella condizione presente esser continuo. Tale è la limitazione umana; onde appare che l' uomo nella vita presente è una potenza, e non assurge al pieno suo atto se non con isforzo e quasi contro natura, e per ricadere tantosto nel primitivo stato di potenza.

Intanto teniam conto di questi godimenti momentanei che l' uomo prova cogli atti transeunti, come di un secondo genere di beni soggettivi; genere che si può suddividere nelle tre specie seguenti.

1.ª specie. — *Sensazioni animali* gradevoli.

2.ª specie. — *Sentimenti intellettuali* grati, cioè piaceri che prova l' uomo nell' attuale concezione e contemplazione delle cose, e negli affetti che da questa gli provengono.

3.ª specie. — *Sentimenti morali*, che ridondano nell' uomo dolcissimi dalla pratica della virtù.

La prima di queste tre specie racchiude de' *beni soggettivi* aventi ancora un' *origine soggettiva*: la seconda e la terza all' incontro racchiude de' *beni soggettivi*, ma di *origine oggettiva*, cioè questi tali beni sono effetti prodotti nel soggetto dal possesso che questi ebbe di *beni oggettivi*.

3.° Sebben poi l' *atto* col quale si spiega l' attività potenziale dell' uomo sia passaggero, tuttavia egli lascia dopo di sè delle tracce e degli *effetti stabili*; e questi buoni o cattivi, di maniera che l' uomo, dopo qualsiasi suo atto, trovasi diverso da quel che era prima, cioè trovasi in uno stato o migliore o peggiore del primo.

L' investigare diligentemente tutti gli *effetti* che i vari atti lasciano dopo di sè nell' uom che gli ha posti, darebbe bel campo ad un' opera profonda di finissima filosofia, dove le più sagaci ricerche si presenterebbero in folla alla mente del pensatore.

Questi effetti e modificazioni, lasciate nell' uomo da' suoi atti, interessano massimamente le dottrine eudemonologiche, e le morali, e propriamente tutto ciò che si riferisce agli ultimi destini dell' uomo, ai grandi disegni del Creatore sopra di lui, e all' immensa Ontologia. Ma l' immediato argomento di questo libro ci tempera e ci raffrena da tali vaste ricerche, appartenenti ad una scienza ancora arcana pel mondo. Noi dunque ci limiteremo a classificare questi effetti permanenti che lasciano dopo di sè nell' uomo i suoi atti, unicamente in quel modo che al nostro scopo presente conviene; considerandoli siccome altrettante classi di beni *soggettivi*. La classificazione di cui parliamo si è la seguente:

a) I primi *effetti* che producono nella condizione del soggetto i suoi atti al primo loro operarsi, sono le *potenze* che si manifestano, e mentre prima giacevano indistinte e quiescenti nel seno dei due *principi* originali d' *azione* che non possono mai esser confusi ed unificati, poscia appariscono distinte (1).

b) Queste potenze si esercitano secondo cert' ordine fisso, la ragione del quale è posta nella loro natura, nella natura degli enti che sono fuori di esse e che hanno con esse rapporto, e nelle circostanze accidentali.

Il prodotto di questo esercizio delle potenze dell' uomo, oltre i *sentimenti momentanei* di cui abbiamo parlato, è triplice.

Esse lasciano nell' uomo come loro produzioni ed effetti,

1.° dei *sentimenti abituali*,

(1) Noi non poniamo innati nell' uomo se non i due *principi d'azione* indicati. In che cosa differiscano i *principi d'azione* dalle *potenze*, e come queste non sieno innate, ma vadano sortendo dal fondo dell' uomo nel suo sviluppamento, fu da noi ragionato nell' *Antropologia*, L. IV, c. VII, art. 1.

2.° delle *cognizioni* che rimangono depositate nel tesoro della memoria,

3.° delle *persuasioni* ed *opinioni* (1).

Questi sentimenti abituali, queste cognizioni permanenti nell'uomo, e queste opinioni e persuasioni, modificano non poco lo stato dell'animo umano in bene od in male, secondochè i sentimenti sono piacevoli o disgustosi, le cognizioni vere o false, le persuasioni virtuose o viziose.

c) Ma la serie degli effetti non finisce qui: niente sta fermo nell'uomo: tutto si svolge: tutti gli effetti producono degli altri effetti.

Non vi ha un solo sentimento che non produca nell'uomo un *istinto* corrispondente, il che è quanto dire, non vi ha una sola *passività* nell'uomo, che non susciti in lui un'*attività*.

Quanti dunque sono i *sentimenti nuovi* che l'uomo acquista, tanti sono i *nuovi istinti* che in lui si manifestano.

Medesimamente ogni *cognizione* può generare un'*affezione*, ed i gruppi diversi di cognizioni che nell'uomo si formano, massimamente associati ai sentimenti, producono una grandissima varietà di affezioni.

Lo stesso si dica delle opinioni e delle persuasioni, più efficaci ancora in produrre gli affetti umani, delle sole e nude cognizioni (2).

Ora gli *affetti*, che si possono considerare come altrettanti sentimenti, generano anch'essi i loro *istinti* corrispondenti, ovvero, per dirlo in altre parole, danno la leva alla spontaneità della volontà, sicchè questo potere della volontà che dicesi *spontaneità* cresce di forze, ed acquista, per così dire, delle diramazioni nuove, secondo la varietà degli affetti che vengono nell'uomo a nascere (3).

Le *cognizioni* poi, oltre esser cagione di *affetti* nuovi associandosi alle opinioni ed ai sentimenti, producono altresì e lasciano nell'animo umano un altro effetto nobilissimo, quale è quello di aggiungere alla volontà una libertà di operare ognor maggiore, secondo che si fa maggiore la sfera delle cognizioni stesse (4).

E di nuovo, nessuno di questi effetti, sia immediato o sia mediato, è privo di un sentimento suo proprio, che grandemente amplifica o stringe, e in una parola variamente modifica lo stato dell'animo umano.

d) Negli svolgimenti indicati vedesi accresciuta la misura dell'attività umana.

Convien richiamar quello che noi dicevamo in principio, cioè che nell'uomo, nei primi istanti, tutto è in potenza, la sua attività è profondamente quieta, ed egli si rimarrebbe eternamente inoperoso, tranquillo nel seno dell'esistenza, come un bambino nell'utero materno, se delle cagioni esterne non provocassero a degli atti speciali questa sua universale potenzialità. Ella allora sorge questa potenzialità come da un profondo abisso; sorge mediante degli atti speciali, e vi ricade al cessare di questi; ma ella non ricade sì profondo come stava da prima: provocata la seconda volta all'atto, non dee più venire da un luogo sì lontano per compierlo: ella è già più vicina, più pronta all'azione: finalmente essa ascende ed è prossima a segno, che senza indugio, nè sforzo, nè dimora di tempo risponde al minimo invito, e sembra fin prevenirlo. Quando l'umana attività è già divenuta così desta ed agile a muoversi rispetto ad una quantità grandissima d'importanti operazioni, allora le forze dell'uomo sono per immenso aggrandite: l'uomo è il medesimo, son le medesime le sue potenze; ma vi ha

(1) Egli è di somma importanza il distinguere la mera *cognizione* dalla *persuasione*, e la *facoltà di conoscere* dalla *facoltà di persuadersi* e di opinare. Noi rimettiamo il lettore, intorno a tali distinzioni necessarie a farsi, a quanto n'abbiam detto nel *N. Saggio* ecc. Sez. V, P. I, c. I, art. II; e Sez. VI, P. I, c. I; e P. IV, c. IV.

(2) Vedi l'*Antropologia*, Lib. III, Sez. II, c. VIII, art. IV-VII.

(3) La dottrina intorno alla *spontaneità della volontà* fu da noi data nell'*Antropologia*, L. II, Sez. II, c. XI, art. II; L. III, Sez. II, c. VIII.

(4) Vedi l'*Antropologia*, L. III, Sez. I, c. IV, art. III, § 7.

un incalcolabile divario fra delle potenze immobili, e delle potenze già smosse, oscillanti, inclinate ad una grande operosità. Le forze dell'uomo adunque non debbonsi misurare dalle sue *potenze*, ma dal *quanto d'attività* esse hanno acquistato, del qual l'uomo può disporre, come la ricchezza di uno stato non si dee misurare dai tesori nascosti sotterra, ma dal capitale messo in circolazione. Distinguasi dunque l'attuazione potenziale dalla mera potenza: l'attività totale di un individuo, come pure di una società, sta in ragione di quella e non di questa.

e) L'attività di cui parliamo (e l'uomo n'ha il sentimento, e grandemente se ne compiace) deesi ancor distinguere dagli *abiti di operare*, altro effetto che rimane nell'uomo dopo le sue transitorie operazioni.

Egli è vero che questo vocabolo di *abiti* riceve diverse significazioni, e fra queste havvi anche quella di una inclinazione o tendenza ad operare: laonde suol dirsi, che chi è abituato a fare alcuna cosa, stenta a tenersi dal farla. In questo significato, l'abito non è che una specie di quella attività di cui pur ora parlammo, che si distingue per una inquietezza e un'impazienza di operare, onde gli bisogna pur finalmente uscire in atto. Ma questa prontitudine all'operazione è un effetto che di spesso sussegue all'abito, non è l'abito stesso. L'abito il facciam noi consistere in un « potere prossimo di operare, » e però i due caratteri dell'abito sono la cognizione o *abilità*, e la *facilità* di operare. Or egli potrebbe darsi che altri sapesse operare, e con facilità, senza che tuttavia sentisse voglia di mettersi all'opera. Poniamo, chi sa dipingere, non sempre sentesi inclinato a farlo. Questi ha l'abito del dipingere, e tuttavia è privo dell'attività di cui parliamo. Sono dunque cose diverse gli abiti, come noi li definiamo, da quell'attività che è desta e tendente sempre ad agire.

Vero è, questa attività e l'abito sogliono anco nascere insieme, quali conseguenze ed effetti degli atti ripetuti; ragione per la quale si confonde l'una cosa coll'altra. Gli atti ripetuti ingenerano nell'uomo l'*abito* di operare, cioè il sapere e la facilità di operare, e lasciano in lui nello stesso tempo l'inclinazione ad operare. Si fa dunque di queste due, una cosa sola confondendole insieme, e questa chiamasi abito.

Tuttavia la chiarezza delle idee esige che quelle due cose si distinguano.

L'attività non risguarda esclusivamente nessun genere speciale di atti, ella dà la misura della *quantità d'azione* che cade in un individuo, o in una società. All'incontro l'abito riguarda sempre un genere ossia gruppo di atti particolari, ad esclusione d'altri: egli non indica la *quantità*, ma la *qualità* dell'azione, cioè il *modo* e non il *quanto* di operare d'un individuo, o di una società.

Ciascun abito può dirsi propriamente un'*arte* di fare quelle date azioni, e acconciamente gli antichi definirono le arti per altrettanti abiti di operare cavati dall'esperienza (1).

Tutte le potenze umane, mediante il regolato loro esercizio, si vestono, per così dire, di abiti loro proprî, i quali modificano lo stato dell'animo umano dove essi si conservano, come altrettante arti.

Che se ci piace ridurre le umane potenze a tre classi, cioè a potenze animali, intellettuali e morali, si avrà facilmente una semplice classificazione di tutte le arti in queste tre categorie: 1.° arti *meccaniche*, 2.° arti *intellettuali* (tale è la Logica, ecc.), e 3.° arti *morali*.

Le *belle arti* sono miste, cioè sono meccanico-intellettuali.

Le *arti morali* sono gli abiti buoni o cattivi, i quali diconsi *virtù* e *vizi*.

Non conviene stupirsi, se noi diciamo che anche i vizî sieno altrettante arti, pe-

(1) Fra l'*abito* e l'*arte* non vedrei altra differenza che questa: l'arte suppone che chi la usa abbia la ragione; l'abito può esser proprio anche delle bestie. Il canarino a cui fu insegnato di musica, canta per abito istintivo ciò che l'uomo canta per abito istintivo insieme e ragionevole. L'opera che fa l'uccello canoro, viene anch'ella dalla ragione, ma questa ragione non trovasi in lui, ma nell'autore della natura.

rocchè egli è indubitato, che vi possono essere, e pur troppo vi sono, anche le arti dell'operare il male. La malizia umana non si manifesta solo in atti separati: abusandosi dell'intelligenza, ella si pratica con artificio, e la si riduce in iscienza ed in arte, opera degnissima del diavolo.

Gli *abiti morali delle virtù* differiscono dagli *abiti meccanici* ed *intellettuali* fra l'altre cose in questo, ch'essi racchiudono in sè necessariamente un certo grado di quell'*attività* che di sopra abbiamo distinta dagli abiti, e che veramente nell'altre specie di abiti cioè ne'*meccanici intellettuali* e *misti* rimane al tutto separata.

La ragione di ciò si è, perchè la virtù non sarebbe virtù se non fosse attiva; nè l'uomo sarebbe virtuoso, se non facesse quello che dee fare.

Un'altra differenza grandissima passa fra gli *abiti morali* e gli altri tutti, quando que'primi si riferiscano al merito (1).

Gli abiti morali passano all'atto meritorio per un decreto libero dell'uomo: tutti gli altri abiti possono passare all'atto unicamente mossi dalla spontaneità della volontà (2), perocchè la libertà vera ed assoluta non comparisce nell'uomo se non contemporanea al merito morale; non potendosi dire con proprietà che l'uomo esca dalla sfera dell'azione spontanea e passi all'azione libera, se non allorquando, trattosi fuori dalle angustie del soggettivo, vedesi a tal termine pervenuto, da dover scegliere in fra il bene soggettivo, ed il bene oggettivo.

4.° Tutto lo sviluppo adunque da noi descritto ai numeri 1.°, 2.° e 3.°, si può supporre operato dagl' istinti e dalla spontaneità della volontà, fino a quell'ultimo passo, nel quale l'uomo entra nella sfera delle cose morali, e la sua azione diviene del tutto libera.

Dalle quali cose vedesi, che gli svolgimenti della potenzialità umana sono immensi, considerati anche entro la sola sfera della spontaneità, e tutti questi svolgimenti lasciano nell'uomo la loro impronta, stabile e quasi indelebile, tutti depongono in lui qualche seme, che aumenta l'umana potenza e l'umana natura, tutti vi lasciano un sentimento proprio, che modifica e dispone variamente l'animo dell'uomo: e tutti gli effetti si fanno alla lor volta cause di altri effetti, che si complicano e agiscono gli uni sugli altri, e si riproducono indefinitamente.

Ma a malgrado di ciò, l'azione di tutte altissima e vastissima, l'azione che appartiene propriamente alla *persona* dell'uomo, è quella che procede dalla libertà umana, quella che è essenzialmente morale.

Io ho già dimostrato, che in qualsivoglia atto libero che fa l'uomo vi ha una *quantità d'azione* maggiore, che non sia in tutti i possibili atti spontanei (3); perocchè l'uomo coll'atto libero esce dal circolo di sè stesso soggetto, diventa arbitro fra tutto ciò che è soggettivo, e tutto il resto dell'essere quanto ve n'ha, il che è quanto dire, diventa arbitro fra il finito e l'infinito, fra sè e Dio. Onde niuna maraviglia, se questo altissimo e potentissimo principio d'azione, che si chiama libertà, si trovi anche fisicamente signore e dominatore di tutti gli altri principj d'azione spontanei che sono nell'uomo (4). Anzi può dirsi di più, che questo solo principio d'azione la libertà, formi tutta la potenza e l'attività dell'uomo; perocchè in esso solo, per dirlo nuovamente, stà il vero agire della persona (5).

Dal qual vero si trae la conseguenza importantissima, che il massimo bene soggettivo, o meglio, l'unico bene soggettivo della persona umana trovasi nell'uso dell'umana libertà, nel territorio della moralità.

(1) Ho già mostrato che può esservi *bene morale* senza attual *merito*. In cielo niente manca del bene morale, e tuttavia i celesti non meritano, perchè non hanno la libertà d'indifferenza (Vedi l'*Antropologia*, Lib. IV, cap. X e XI).

(2) Vedi l'*Antropologia*, Lib. III, Sez. I, c. IV, art. III, § 10 e 11.

(3) Vedi l'*Antropologia*, Ivi.

(4) Vedi l'*Antropologia* Lib. III, Sez. II, cap. X.

(5) Vedi l'*Antropologia* Lib. IV, cap. IX.

E di vero, noi abbiam detto, che « la misura del bene soggettivo è sempre quella dell'attività naturale e conveniente del soggetto, sicchè la massima attività naturale e conveniente del soggetto è il massimo suo bene » (1). Ora l'attività massima della natura, e l'unica della persona, consiste nell'uso della libertà: dunque l'uso conveniente e naturale della libertà è il massimo bene soggettivo dell'uomo, e l'unico bene della persona umana. Ma nell'uso conveniente e naturale della libertà consiste la virtù morale: dunque nella virtù morale sta il massimo bene dell'umana natura e l'unico bene della umana persona.

Il perchè farà egli maraviglia, dopo di aver ben compreso tutto ciò se la virtù ricolmi l'animo dell'uomo dei più dolci sentimenti abituali, di gioie celesti, di nuove, intime e misteriose compiacenze? e se gli effetti e le modificazioni date all'animo umano da una virtù costante sieno arcane e profonde sì, ma tuttavia bastevolmente risaltanti a fare che la coscienza ci assicuri d'avere in noi qualche cosa di più nobile e di più eccelso dell'universo materiale, qualche cosa di più prezioso di ciò che è limitato, di più durevole di ciò che è passaggero, di più potente di ciò che non è Dio stesso? Laonde un alto intelletto egregiamente scrisse, che « la dirittura del cuore e la purezza abi-
« tuale dell'intenzione hanno tali influenze e risultamenti che si stendono assai più là
« di quello che comunemente si pensa. »

Ma giunti noi a questo altissimo bene del soggetto, siamo già a quel punto, dove il *bene soggettivo* e il *bene oggettivo* si toccano, e insieme s'adunano senza però confondersi mai.

Che cosa è dunque il bene oggettivo?

Il *bene oggettivo* in generale è ogni ente concepito dall'intendimento, in quanto egli è; ma quel bene oggettivo altissimo di cui qui parliamo, che si unisce col massimo bene soggettivo, si è l'*essere* in tutta l'estensione e la proprietà del vocabolo.

L'essere in quanto egli luce alla mente è *verità;* in quanto è voluto senza limite nè arbitraria esclusione, è oggetto di *virtù:* finalmente in quanto si comunica pienamente all'uomo, diventa forma di sua *beatitudine*.

L'intendimento attigne più o meno di verità, e però partecipa più o meno di luce; la volontà aderisce più o meno all'essere illimitato, e però più o meno acquista di merito e di virtù; ma a malgrado di queste limitazioni, se l'intelletto non è in nulla avverso al vero, a nessun vero; se la volontà non è in nulla avversa all'entità, a nessuna entità, l'uomo è diritto di mente e di cuore, possiede il vero e il bene, e gode di quella felicità, di natura sua eterna e immutabile, che dal *vero* e dal *bene* vien rifusa ineffabilmente nell'animo umano. Questa felicità non ha prezzo al quale si possa adeguare.

Egli è dunque certo, che nella natura dell'uomo dee esservi una volontà naturale e intima che abbia per oggetto o almeno per iscopo questo bene assoluto.

Il *libero arbitrio* potrà oppugnare questa *volontà della natura umana*, ma non distruggerla, perocchè la volontà è una potenza che tende al bene, e ogni bene finalmente oggettivo e soggettivo dell'uomo si accoglie nel bene assoluto.

Su questa volontà naturale del bene assoluto tolse Kant a piantare la morale; ma errò grandemente, dando a questa umana volontà autorità di legislatrice, quand'ella anzi riceve, ma non fa la legge (2). Abusò dunque Kant d'una grande verità. Platone, che l'avea veduta ed annunziata, risicò pure di rovesciare in un grave errore, per la difficoltà che trovava nello spiegare come l'uomo, la cui natura *volcva* pure il bene morale, potesse poi volere il male per elezione (3). Ma niuna scuola filosofica vide

(1) Vedi add. Cap. IV.

(2) Vedi l'esame del sistema di Kant, nella *Storia comparativa de' Sistemi Morali*, Cap. V, art. XI e XII.

(3) Aristotele attribuisce in fatti a Platone l'errore « di negare che l'uomo possa esser volonta-
« riamente malvagio. » Ma sembra che Aristotele sia in questa parte come in molt'altre ingiusto

meglio questa *volontà naturale* che l'uomo ha della virtù, di quella degli Stoici: ninno ne parlò più degnamente. Si può dire che gli Stoici soli nell'antichità vedessero come la virtù consisteva « in ridurre la *volontà dell'umana persona* a pieno accordo colla *volontà dell'umana natura*, » sebbene non giungessero a ridurre a questa formola filosofica la loro dottrina morale. Mi valga a provarlo l'accennar come Arriano esponga la dottrina di Epitteto, provando che solo l'uom virtuoso si può dir libero, perchè sol egli fa quel che vuole, come i liberi fanno, atteso che la volontà della natura di ogni uomo non vuole il vizio, ma la virtù: « Libero non è se non colui che vive come « vuole, colui che non può essere nè sforzato, nè rattenuto, nè violentato, colui le ten« denze del quale non vengono impedite, non frustrati i desiderî, le avversioni non « rese vane. Ora chi vuol vivere in istato di delinquente? Nessuno. Chi vuol vivere in« gannato, o temerario, o ingiusto, o petulante, o querulo, o vile ed abbietto? Nes« suno. Dunque nessun uomo improbo vive come vuole: di che avviene che non è li« bero. Di nuovo, chi vuol vivere dolente, temente, invidioso?—Chi vorrà patir desi« derio, e poi non esserne soddisfatto? Chi vorrà fuggire, e incappare poi in quelle « cose che fugge? Nessuno. Or vi ha egli qualche uomo improbo che sia privo di tri« stezza e di timore? che non incappi spesso in quelle cose che fugge? i cui appetiti non riescano a nulla? Niuno ve n'ha. Dunque niun malvagio certamente è libero» (1).

Questa argomentazione bellissima è fondata tutta sul principio, che l'uomo ha una volontà naturale la quale gli detta di esser virtuoso, benchè poi le passioni il pervertiscano e il tolgano dal soddisfare a quella sua propria preclara volontà, costringendolo, per così dire, a fare quel che non vuole.

CAPITOLO VII.

DE' MALI CORRISPONDENTI.

Enumerati i beni reali soggettivi ed oggettivi, che diventano i materiali dell'appagamento dell'animo, diciamo alcune parole sui mali ad essi corrispondenti.

La nostra natura, i principî attivi e le potenze di lei non si sviluppano, come apparisce da ciò che abbiam detto, in tutti i tempi della nostra esistenza egualmente.

Appena che l'uomo ebbe ricevuta l'esistenza, egli non fa che pochi ed incerti passi; solo dopo aver fatto assai delle sperienze, acquista qualche abilità di muoversi, e bel bello vanno accrescendosi queste *abilità* fino ch'egli giunge a saper lanciarsi negli oggetti più sommi. Ora queste abilità sono quelle che noi chiamammo gli *abiti delle potenze*.

Evidente cosa è, che pel nostro appagamento certi abiti hanno un valore infinitamente maggiore della nostra mera esistenza, o de'meri principî attivi in essa contenuti, o delle potenze nella loro originaria potenzialità.

D'altra parte la natura, i principî, le potenze, gli abiti stessi, e fino gli atti considerati come elementi di lei, non ci danno che un sentimento piacevole limitato; perocchè finalmente ci fanno godere di un essere limitato come noi siamo, del soggetto in una parola.

All'incontro, quando noi ci spingiamo a raggiungere *oggetti* diversi da noi, possono questi non solo esser varî e moltiplici, ma ancora grandi senza misura.

censore di Platone suo maestro. Dicendo Platone, che l'uomo non può esser volontariamente cattivo, che cosa dice egli altro, se non quello stesso degli Stoici, cioè che l'uomo operando il male, opera contro la propria volontà naturale, e quindi opera come lo schiavo?—Ciò non toglie tuttavia, che non sia in balìa dell'uomo il rendersi schiavo o libero, l'ubbidire alla propria volontà naturale o il disubbidirle. Tanto è lungi che una tale dottrina distrugga il *libero arbitrio*, che anzi in mano degli Stoici essa aiutò ad esagerare le forze di esso. Finalmente noterò, che la *volontà naturale* di cui parlano Platone e gli Stoici è una *volontà virtuale* più tosto che *abituale* o *attuale* come l'idea della virtù è virtualmente inchiusa nell'idea del bene.

(1) Epicteti Dissertationum ab Arriano digestarum. Lib. IV.

Come l'intendimento può volgersi fino all'essere infinito, ed ivi, appunto perchè infinito, fermarsi; ovvero può per seguire degli oggetti vani, fabbricati da sè, e nel perseguir questi andare innanzi senza trovar mai posa, perchè è indefinito il numero degli oggetti chimerici e fantastici possibili; così la volontà ama tutto ciò che l'intendimento conosce o reale o chimerico ch'egli sia, o moltiplice od uno, o finito od infinito. Di più, la forza della volontà può crescere l'amore o l'odio agli stessi oggetti senza termine, secondo che ella ci affissa in essi, e ce li fa contemplare come beni o come mali. Ora all'amore è congiunto il diletto, e all'odio il dolore, e il diletto e il dolore spirituale è maggiore più che è nobile e grande l'oggetto che ha per iscopo. Laonde noi possiamo in virtù delle sublimi potenze dell'intendimento e della volontà aumentare i nostri piaceri senza alcun confine, ed anco tormentarci da noi stessi accrescendo i nostri dolori.

Come l'origine e la misura de' beni soggettivi fu da noi collocata nel grado della nostra attività naturale e conveniente, così si dee quinci stesso ripetere l'origine de' nostri mali.

Se l'attività naturale e conveniente è in noi poca, pochi sono i godimenti nostri; s'ella è molta, anche i nostri godimenti o beni soggettivi son molti (1).

Fin qui non v'è ancora il male, ma solo una limitazione di bene.

Il male adunque consiste in un' attività anch'esso, ma in un'attività contraria a quella nella quale consiste il bene. Come l'attività che s'accompagna ad un sentimento gradevole è quella che ci è naturale e conveniente, così l'attività in cui consiste il male soggettivo e che s'accompagna ad un sentimento disaggradevole, è quella che è contraria alla natura nostra ed alle sue leggi (2).

Il massimo de' beni soggettivi consiste nella massima e suprema delle attività umane (l'attività libera), usata in modo conveniente.

Al modo stesso, il massimo de' mali soggettivi consiste nell'attività nostra massima e suprema, ma usata da noi in modo sconveniente.

Il massimo bene soggettivo si congiunge di necessità al massimo bene oggettivo, e deriva da questo come un effetto. Allo stesso modo, il massimo male soggettivo si rattacca e congiunge al massimo male oggettivo.

Se la libertà si congiunge coll'essere senza limitazione, vi ha il massimo bene soggettivo e l'oggettivo insieme. Se all'incontro la libertà esclude dagli affetti suoi una parte dell'essere, e perciò è avversa all'essere senza limitazione, vi ha nell'uomo il massimo male soggettivo, perchè vi ha inimicizia e guerra fra l'uomo da una parte e l'essere infinito dall'altra.

Egli è troppo manifesto, che questo male ha qualche cosa d'infinito, tostochè si consideri come l'uomo abbia lo svantaggio in questa guerra, dall'istante che egli è limitato e nullo, in paragone del suo avversario ch'egli sfida a battaglia, il quale è infinito, ed è il Tutto.

Secondo questi principî noi potremo ragionare sul male massimo di cui l'uomo sia capace, allo stesso modo come abbiamo ragionato sul bene; potremo anco trovare la soluzione della questione: « se il maggiore dei mali per l'uomo sia quello dell'annullamento: » alla quale si dee rispondere così:

Un ente privo d'intelletto e di volontà, e però incapace del sommo bene e del

(1) Il grado di attività maggiore o minore si desume 1.° dall'*estensione* dell'entità che abbraccia la nostra attività razionale, 2.° dall'*intensione* della volontà colla quale noi aderiamo alla detta entità. —La prima di queste due misure è la principale.

(2) Non credasi che questa dottrina sia contraria a quella che noi abbiamo altrove esposta circa la natura del male, facendolo consistere in una privazione di bene. (Ved. il *Saggio sulle leggi secondo le quali sono distribuiti i beni ed i mali temporali*, *inserito* negli *Opuscoli filosofici*, Vol. I, facc. 119 seg.) La *privazione*, nella quale consiste il male, è inerente ad ogni attività contraria alla natura, consistendo essa appunto nella *mancanza d'accordo* fra l'attività e le leggi della natura operante.

sommo male oggettivo, non può mai tendere o appetire al proprio annientamento, il quale non può avvenire senza che quell'ente passi per tutti i mali fino all'ultimo, estinguendosi ogni sua attività, fino a quella prima ed elementare che il fa esistere. Per questo nelle bestie non si dà il suicidio. Il suicidio non ha nè pur luogo nel selvaggio come quegli che non può percepire coll'intendimento, nè crearsi la persuasione di un male maggiore della morte. Quando all'incontro gli uomini sviluppati, incivìliti, pervertiti, deliranti, giungono a rappresentarsi qualche male come maggiore della morte; allora è che, come dice Rousseau « noi ci veggiam dattorno delle persone che si querelano della propria esistenza; molte ancora, per quanto è in esse, se ne privano, e « l'unione delle leggi divine ed umane, basta appena a rattenere questo disordine. Dimando io » (così egli in dispregio della falsa civiltà in mezzo a cui gli toccò di vivere), « hassi mai udito dire, che un selvaggio nello stato di libertà abbia pur sognato « di lagnarsi della sua vita e di darsi la morte? » (1).

Nell'ordine adunque dei beni meramente soggettivi, il maggiore di tutti è la privazione dell'esistenza. Ma non così allorquando si fanno entrare nel calcolo i mali oggettivi.

L'infinito val più del finito: perciò il sentimento di noi stessi, della nostra propria esistenza, dee valer meno del sentimento dell'essere infinito, di cui pur possiamo renderci partecipi. Dee anzi trovarsi un'infinita distanza fra il possesso di noi stessi, e il possesso di un'entità infinita. Allo stesso modo dobbiamo riconoscere, che dee esservi un male intrinseco assoluto, e avente qualche cosa d'infinito, nella contraddizione, nella pugna, nell'odio di un ente infinito. Con queste riflessioni si può sentire la forza delle parole pronunciate da Cristo, quando disse di Giuda, che « sarebbe stato meglio « per quell'uomo se non fosse nato » (2).

(1) *Discours sur l'origine etc.* P. I.—Confessa tuttavia lo stesso Rousseau che i casi di suicidio sono rari, e che la somma de'beni prevale a quella de'mali. Ecco come egli scriveva di ciò a Voltaire a'dì 18 agosto 1766: «Per quanto ingegnosi noi possiamo essere nel fomentare le nostre mise« rie a forza di belle instituzioni, non siamo finora potuti perfezionarci a segno da renderci in gene« rale grave la vita, e da farci preferire il nulla alla esistenza: con che l'avvilimento e la dispera« zione sarebbonsi insignoriti ben presto del maggior numero, e l'uman genere non avrebbe potuto « sussistere lungamente. Ora se egli è meglio per noi essere che non essere, ciò basterebbe a giusti« ficare la provvidenza, quand'anco non avessimo compenso alcuno de'mali che dobbiamo sofferire, « e questi mali fossero così grandi quanto voi li dipingete. Ma egli è difficile in questo trovar buona « fede dagli uomini, e buoni calcoli appo i filosofi. Poichè questi nel paragone de'beni e de'mali di« menticano sempre il dolce sentimento della esistenza scompagnato da ogn'altra sensazione, e la « vanità di saper ispregiare la morte induce gli altri a calunniare la vita, a un di presso come quelle « donne, che avendo un vestito macchiato e delle cesoie, preferiscono dei buchi a delle macchie. » Il sentimento dell'esistenza scompagnato da ogn'altra sensazione, è certo un gran dono che ci ha fatto la natura, ma egli era troppo lontano Rousseau da formarsi il giusto concetto di questo sentimento nudo scompagnato da ogn'altra sensazione. Il sentimento della esistenza di cui Rousseau favellava non era propriamente, che la *coscienza* di quel sentimento, e la coscienza qual si può trovare in un uomo già sviluppato al grado dell'oratore ginevrino. A giustificazione poi della Provvidenza deesi aggiungere che la depravazione umana ed i mali cagionati dalla depravazione, sono l'opera di noi stessi, e non della Provvidenza. Non sono poi i mali fisici, come abbiam detto, quelli che ci rendano grave l'esistenza, ma i mali morali, i quali da noi dipendono. D'altra parte l'uomo che si risolve di attentare alla propria vita per lo più viene ingannato dall'immaginazione, che gli fa considerare la morte, o la non esistenza, come uno stato di quiete e non come un non-stato. Tuttavia l'uomo può agevolmente conoscere coll'intendimento suo, che una piena malizia morale racchiude un male di gran lunga peggiore della propria distruzione.

(2) Havvi chi osserva non aver Cristo detto che sarebbe stato meglio per Giuda il non esistere, ma solamente il non esser nato, venendo con un tal modo di parlare ad esprimere quello stesso di Giobbe: *Utinam consumptus essem, ne oculus me videret. Fuissem quasi non essem, de utero translatus ad tumulum* (Cap. X). A noi però sembra, che le parole del Salvatore possano essere intese con verità egualmente secondo l'una o l'altra delle due accennate interpretazioni.

CAPITOLO VIII.

SE I BENI ED I MALI SI POSSANO COMMISURARE E COMPENSARE.

Se i beni e i mali non si potessero commisurare o compensare insieme, sarebbe impossibile l'appagamento dell'animo.

Conciossiachè qualche male non manca mai nella presente vita; e il minimo, basterebbe a darci un misero stato, quand'esso si rimanesse in noi privo di compenso.

D'altra parte chi considera a fondo s'accorge che non è facile l'intendere come possa aver luogo una commisurazione e compensazione fra i mali ed i beni.

I beni coesistenti distruggono forse i mali? no. E i mali coesistenti distruggono forse i beni? nè pure. Rimangono adunque nell'uomo de' mali in presenza de' beni che sono in lui: dunque non si compensano.

E pure se consultiamo l'esperienza, essa ci attesta il fatto della commisurazione e compensazione di cui parliamo.

A ragion d'esempio, la giornaliera sperienza ci dice

1.° Che gli uomini sottopongonsi talora volontariamente a de' dolori o a de' mali, per l'aspettazione de' piaceri e de' beni conseguenti (1).

2.° Che all'opposto per evitare de' dolori e de' mali si privano de' piaceri e de' beni che hanno o che aver potrebbero (2).

Il primo fatto accade ogni qualvolta il desiderio di procacciarsi que' piaceri e quei beni è maggiore che non sia il timor di que' mali e di que' dolori.

Il secondo fatto accade quando il timor de' mali o de' dolori prevale nell'uomo al desiderio de' beni e de' piaceri che vanno con quelli a partito.

Nell'uno e nell'altro caso l'uomo raffronta nell'animo suo i beni ed i mali, i piaceri ed i dolori, li commisura, ne valuta le quantità, e in quanto li trova d'egual peso e misura, reputa un nulla il male equilibrato così dal bene e viceversa. Non è questa una vera compensazione che prima avviene nel giudizio, e poscia nell'affetto dell'uomo? Tale è innegabilmente il fatto. Ma di nuovo, com'è egli possibile un tal fatto? se il male è opposto al bene, come mali e beni possono avere una misura comune? e senza una misura comune come possono essere raffrontati, sommati insieme, annullati gli uni dagli altri? — Ecco la difficoltà.

La qual difficoltà però si vince colla distinzione da noi posta fra l'*appagamento* dell'animo e i *mali* e *beni*.

L'*appagamento* è quel terzo elemento, quella comune misura che dimostra possibile la commisurazione e compensazione de' mali o de' beni nell'uomo.

A quella guisa che il termometro segna non meno i gradi del calore che quelli del freddo; così l'appagamento dell'animo segna non meno la grandezza de' mali che la grandezza de' beni che trovansi contemporaneamente nell'uomo. I beni ed i mali non sono l'appagamento ma le cause dell'appagamento. L'appagamento è uno stato semplice dell'animo, dal quale l'animo viene allontanato da' mali, al quale viene avvicinato da' beni. L'azione dunque contemporanea de' mali e de' beni produce nell'uomo uno stato, che è più o men vicino a quello dell'appagamento e della felicità.

Laonde a buona ragione il senso comune consente di ammettere che fra i mali

(1) Mitridate, che volea saperne di medicina, trovava gente che si lasciava empiastrar le carni, incidere, cauterizzare. Giudicavano dunque coloro, che quegl'incomodi o dolori che sofferivano valessero meno delle ricompense, che n'aspettavano. Questo è il fatto d'ogni giorno. Mancano forse mai uomini che volontariamente si seppelliscano vivi nelle miniere, e che marciscano nelle risaie pel lucro che ne sperano?

(2) Chi vuol aver sott'occhio più fatti che confermano quanto accennammo, e che d'altra parte è troppo noto, vegga l'opera *Dell'ingiuria, dei danni, del soddisfacimento* ecc. di M. Gioja, Parte II, L. I,

e i beni possa darsi compensazione; come a buona ragione ritengono ciò quale incontrastabile verità i legislatori di tutte le nazioni, i quali stabiliscono de' compensi e dei risarcimenti da darsi a quelli che soffrono dall'altrui nequizia, ferite o percosse od altri mali; e finalmente a buona ragione i filosofi investigano sollecitamente quali sieno le basi dell'equità naturale, sulle quali debbansi determinare questi compensi e risarcimenti dalle leggi positive.

Vero è che se noi volessimo approfondire la questione, dovremmo mostrare come la semplicità dell'appagamento tiene la sua ragione nell'unità e semplicità del soggetto e della coscienza di lui: dovremmo tentar poscia di conoscere la natura stessa di questa unità e semplicità soggettiva, che ci recherebbe a quell'*identità* che conserva il soggetto nel mezzo alle varietà de' sentimenti, degli spazi e de' tempi, ciò che fare non si potrebbe senza metterci dentro alle segrete cose della Ontologia. Or però tanto non ci bisogna; ma ci conveniva tuttavia indicar la traccia di questa filosofica investigazione.

CAPITOLO IX.

DEGLI ERRORI SOLITI A PRENDERSI INTORNO ALLA SOMMA TOTALE DE' BENI ESISTENTI IN UNA DATA SOCIETÀ.

Se fosse vero che la semplice e nuda esistenza dell'uomo avesse un valore infinito, in tal caso, per rilevare la somma de' beni esistenti in una data società, basterebbe numerare, senza più, gli uomini che la compongono: la *popolazione* sarebbe la certa misura della pubblica prosperità.

Ugualmente, dal censo della popolazione si rileverebbe con accuratezza la somma de' beni umani contenuti in un corpo sociale, se il bene non potesse accumularsi in un individuo più che in altri, e l'*esistenza reale* di ciascun uomo avesse un prezzo uguale.

Ma entrambi queste basi di calcolo sono erronee, giacchè la nuda esistenza non può comparire nel computo de' beni umani se non con un valor minimo, e l'esistenza reale può variare indefinitamente di prezzo da un individuo all'altro.

Di quest'ultima verità scaturisce la singolare conseguenza, che « in un individuo solo può trovarsi un maggior bene, non meno morale che eudemonologico, di quello che sia in molti, e fin anco di quello che sia in tutto il genere umano. »

Come havvi un grand'errore nel calcolo di quelli che a computare la somma dei beni esistenti in una società si limitano al dato della popolazione; così havvi errore parimenti nel calcolo di quelli che, volendo rilevare la quantità di beni esistenti in una società, si limitano a numerare le persone agiate o aventi certo grado di prosperità. Non sarà inutile il fare qualche osservazione sopra l'una e l'altra di queste erronee maniere di calcolare.

È facile a conoscersi oggidì per apertamente sbagliata la prima, avendo ella perduto oggimai fino l'apparenza della verità: non così la seconda. Ell'ha in sè qualche cosa di seducente, massime in questi tempi, ne' quali si resero quasi generali le volgari dottrine di Bentham, e l'altre radicali, intese in quel senso nel quale le intende il popolo.

Per dire tuttavia alcune parole anco della prima, osservo che ciascun uomo può considerarsi sotto due punti di vista: o in sè stesso, o per rispetto alla società.

Considerandosi in sè stesso, entrano nel calcolo i beni reali ch'egli individualmente possiede e gode: considerandosi poi rispetto alla società, trattasi di rilevare il valore ch'egli ha come mezzo o istrumento utile alla conservazione ed all'incremento della massa de' beni di tutti i cittadini.

Que' politici che ripongono nella popolazione la misura della prosperità pubblica, partono di solito da due principî erronei, le conseguenze de' quali non possono essere che erronee. Questi principî sono: 1.° che si debba trasandare di valutare l'uomo in

sè stesso, non calcolandone il valore che rispetto alla società, cioè qual mero stromento alla conservazione e all'aumento della massa de' beni di tutti i cittadini; 2.° che alla conservazione ed alla massa de' beni sociali nulla giovi meglio, che una popolazione la maggior possibile senza limite.

Il primo di questi principî erronei contiene un sofisma, col quale si dà un prezzo al *mezzo*, negandosi ogni prezzo al *fine*: sofisma sommamente ingiurioso all'umana dignità.

Calcolandosi gli uomini unicamente per quello che sono utili allo Stato, e nulla in sè stessi, essi vengono abbassati alla condizione di *cose*, e privati del carattere di *persone*: sotto un tal punto di vista, un branco di pecore può valere di più di un branco di uomini. Questo calcolo non può dunque aver luogo, che là dove è in vigore la schiavitù: onde egli è singolare il vedere, che l'errore di cui noi parliamo abbia pei suoi fautori talor di quelli, che più decisivamente si dichiarano per le istituzioni liberali. Ma noi rigettiamo una tale dottrina indegna e perniciosa! Per noi l'uomo non è solo cittadino: prima di essere cittadino, egli è uomo, e questo è il suo titolo imprescrittibile di nobiltà, questo il fonte di sua libertà. La qual dignità naturale dell'uomo il rende maggiore di tutte insieme le cose materiali che compongono l'universo.

Che se poi si tratta di paragonare gli uomini fra di loro, diciamo di nuovo che un uomo solo può avere un intrinseco valore morale ed eudemonologico che sorpassi quello di molti e molti uomini insieme presi, e che perciò non si dee computar tanto gli uomini a numero, quanto a peso, avendo riguardo alla loro eccellenza morale, al grado di loro virtù, e conseguentemente a quello di loro felicità.

Di più, noi vedemmo l'immoralità, e l'infelicità conseguente metter nell'uomo un male sì grande, da non trovar misura adeguata in nessun altro male a cui esso si affronti. Che gioverebbe dunque il dare esistenza a molti uomini, se quelli dovessero poi rimanersi così guasti, che nè pur tutti insieme equivalessero a quell'un solo che sarebbe potuto esistere in vece di que' tanti? Che gioverebbe il dar la vita a un numero anche immenso di viziosi e d'infelici? o il trar molti all'esistenza che, atteso il loro obbrobrioso ed infelice stato, preferirebbero di non esistere? E chi non sa che la moltitudine della poveraglia manca soventi volte degli oggetti i più necessarî alla vita, ond'è che ne riesce facilmente imperfetto e sconcio lo sviluppo fisico o morale? Questa porzione dell'uman genere non cresce ella, se pur non muor prima, in mezzo a cupa tristezza, ne' malori, nella sordidezza, nell'avvilimento, e, ciò che più monta, ne' sozzi vizi che la degradano e l'imbrutiscono? Non ogni popolazione adunque dee valutarsi ugualmente: uno stesso numero di persone può presentare una somma ben differente di beni e di mali.

Che se consideriamo la popolazione rispetto all'utilità dello Stato, ne avremo la medesima conclusione.

A ragion d'esempio, quanto più la mortalità cresce ne' fanciulli, tanto meno, su egual numero d'essi, può contare lo Stato di averne uomini educati. Or la miseria aumenta d'assai il numero de' morti sotto i vent'anni (1). Dunque da' nati nella classe povera lo Stato non può aspettarsi un aiuto uguale a quello che può aspettarsi da un egual numero di nati nella classe agiata: è dunque la qualità della popolazione, e non il numero, che interessa lo Stato. L'osservazione fu fatta dallo stesso Necker. « Si ve-

(1) Nello specchio del movimento della Popolazione di Parigi degli anni 1817 al 1821, che il sig. Villot, capo dell'ufficio di statistica della Senna, ha trasmesso all'Accademia delle scienze, risulta, che la miseria è la cagion più influente nella mortalità, essendo questa costantemente maggiore ne' circondari poveri che ne' ricchi, a malgrado che il numero de' matrimoni e delle nascite sia in quelli minore. Quindi vedesi, che sebbene la difficoltà di mantenere i figliuoli metta un qualche ritegno a maritarsi, tuttavia questo ritegno non è bastevole a scemare il numero de' matrimoni per modo che la lunghezza della vita de' nascituri non s'accorci: e tanto meno esso è bastevole a rimediare un tanto male, quanto gli uomini vanno più assuefacendosi alle sofferenze, sicchè queste perdono la loro forza nel determinare la loro volontà ad evitarle.

« de, il numero de'nati trapassare il numero de'morti, e si può star tranquilli sullo
« stato della popolazione del regno; ma non bisogna perdere di veduta, che questa
« popolazione, secondo che è differentemente composta, ha una diversa influenza sulla
« prosperità e sulla forza dello stato. In un paese, dove il numero maggiore degli abi-
« tanti godono appena dello stretto necessario, tratti forse dal piacere de'sensi, gene-
« reranno lo stesso numero di fanciulli che se vivessero nell'agiatezza; ma dopo aver
« fatto alcuno sforzo per allevarli, essendo essi troppo poveri per dar loro un suffi-
« ciente alimento e de'soccorsi nelle malattie, il maggior numero di tale generazione
« non verrà più su dei tre ai quattr'anni, e troverassi in un tal paese essere costante-
« mente il numero de'bambini in una grande sproporzione al numero degli adulti, o
« degli uomini fatti. Allora un milione d'individui non porgerebbe la stessa forza, nè
« la stessa capacità di travaglio, che un simil numero in un regno nel quale il popolo
« fosse meno miserabile. » In Francia si calcolava, che la gente sopra i vent'anni fosse
un novo ventesimi de'nati. Uno scrittore inglese osservò che in Inghilterra non può es-
servi che un sette ventesimi di quelli che abbiano passati i vent'anni: ond'è che in
dieci milioni di nati la Francia potrebbe contare un miliono di persone aventi oltro
vent'anni, più che l'Inghilterra. Certo, de'bambini che muoiono, e che non hanno
campo di perfezionare la propria natura, nè l'umanità, nè la società (a cui non son
che d'aggravio) può tanto rallegrarsi, quanto di uomini pervenuti, non dirò all'età
virile, ma a fornirsi dello virtù, e a goderne i premi.

Egli è dunque certo, che la prosperità dollo stato non cresce in ragiono della po-
polazione senza più; ma che più tosto essa dipende da tanta e tale popolazione, che stia
in proporziono co'mezzi di sussistenza e di educazione, e che riesca fornita de'beni mo-
rali ed eudemonologici.

CAPITOLO X.

CONTINUAZIONE.

Ma passiamo ad esaminare la seconda delle due maniere accennate di valutar la
somma totale de'beni esistenti in una società.

Essendosi conosciuto che i politici del secolo XVIII errarono togliendo a misurare
la prosperità o ben essere d'un paese unicamente e indistintamente dalla sua popolaziono,
si credette di correggere quell'errore dicendosi, che non dalla popolazione in genere,
ma « dal numero delle persone agiate conviene rilevare la somma de'beni contenuti
nella civile società. »

Ma noi sosteniamo che anche questo dato è insufficiente: il numero de'sozî agiati
è certo un elemento da computarsi nella somma de'beni posseduti dai membri di una
società, ma egli non può esser l'unico, nè il principale.

Non basta sapere che il tal numero di abitatori in un dato paese ha del bene,
per rilevare la quantità del bene posseduto da tutti insieme: conviene di più sapere la
quantità del bene che gode ciascuno, per poter unire insieme queste quantità partico-
lari e così rilevare la quantità totale.

Di più, non conviene ommettere nel calcolo niuna delle specie de'beni reali che
influir possono nell'*umano appagamento*, da noi più sopra distinte; o molto meno
convien restringersi a computare la sola specie de'beni materiali, o dar a questi più
prezzo di quello che s'abbiano nelle diverse circostanze in relazione coll'*appagamento*,
che è l'effetto ch'essi debbono produrre nell'uomo, acciocchè beni si possan chiamare.

Or non è egli chiaro, che se in un individuo lo varie maniere di beni reali pos-
sono accumularsi più e più indefinitamente, trascurandosi di computare quanto di be-
ni ciascuno individuo possegga, il conto può riuscire erroneo di un errore immenso?

Ciò poi che noi diciamo de'beni, ò uopo che l'applichiamo altresì ai mali.

Manifesto è, che per rilevarsi la quantità di beni che esiste negl'individui componenti una data società, dopo aver sommati tutti i beni, debbonsi anco sommare tutti i mali, e sottrarre la somma de' mali dalla somma de' beni, acciocchè ci rimanga la quantità del bene netto che trovasi nella società di cui parliamo. Noi abbiamo veduto, che fra i mali ed i beni si dà realmente vera commisurazione e compensazione, attesa l'unità dell'animo e del suo appagamento (1).

A far dunque il giusto rilievo della somma de' mali esistenti ne' membri di una data società, non basta conoscere solamente il numero degl' individui che soffrono; ma egli è necessario di più conoscere la quantità di male che si trova in ciascuno; perocchè anco i mali s'accumulano indefinitamente, e vi può essere un individuo solo che sofferisca più che tutti gli altri insieme, ovvero che sofferisca un male che non vien compensato nè pure da' beni che godono tutti gli altri insieme.

Le quali riflessioni dimostrano quanto sia falso, che per giudicare della felicità comparativa di diversi popoli, basti raffrontare il numero proporzionale degl' individui che godono in que' diversi popoli, sottraendo da esso il numero proporzionale degl' individui che soffrono.

Questa maniera di calcolare la pubblica felicità, tratta in mezzo specialmente da Bentham, e comune presentemente a' radicali di tutte le nazioni, ha un cotale aspetto di benevolenza e d'umanità in quanto che sembra esser sollecita del ben essere del maggior numero.

Ma chi esamina con profondità coerente nelle conseguenze che derivano da' principî, trova (niun meni le maraviglie di ciò che diciamo), che quella maniera di computare la prosperità pubblica conduce alla inumanità ed alla tirannia, sacrificando gl' individui e le minorità al ben essere delle maggioranze.

E lo proviamo. Se i principî da noi esposti sull'accumulamento de' beni e de' mali ne' vari individui sono innegabili; s' egli è certo ed evidente che un individuo dell' umana specie può differire infinitamente da un altro individuo della stessa specie, rispetto alla quantità de' beni e de' mali da lui posseduti; egli è parimente certo, che le conseguenze della teoria che noi combattiamo debbono essere sovente barbare e tiranniche.

Diasi, che con certe forme e con certi modi di governare un paese, si possa ottenere un numero maggiore di agiati e contenti cittadini, che ottenere non si potrebbe con certe altre forme e con certi altri modi; ma che nello stesso tempo gli altri cittadini che rimangono, sieno rovesciati nel più cupo fondo della miseria e della infelicità. All' incontro diasi, che con altre forme e modi di amministrare quel paese, il numero de' cittadini agiati e contenti riesca alquanto minore, ma che tutti gli altri che rimangono sieno in pari tempo ben lontani dal gemere in quell' orribile squallor di miseria, dove sono gittati e tenuti colla prima maniera di governare. La teoria che noi combattiamo, e che non si propone se non il *maggior numero di cittadini contenti* e il minore di infelici, volendo essere a sè stessa coerente, dee anteporre la prima di queste due amministrazioni, e giustificarla di tutte le inesprimibili calamità a cui ella sottopone un certo numero d' individui, colle quali calamità ella però ottiene il ben essere di un certo numero di individui il maggior possibile. Così i pochi sono sacrificati ai molti: l' agiatezza degli uni costa lagrime e sangue agli altri: vi ha in una parte della società libertà, e nell' altra spietata oppressione e servitù. All' incontro noi opiniamo, che ciascuno de' membri della società vada trattato con rispetto, e che nè pure un solo possa esser sacrificato al bene di tutti gli altri, quando i patimenti di quell' uno, bilanciati co' godimenti di tutti, dessero il risultamento o di una quantità di male maggiore, o di bene minore, di quella che si potrebbe ottenere con altri mezzi governativi (2).

(1) Cap. IX.

(2) Io suppongo sempre che il Governo usi de' mezzi *per sè stessi leciti,* ma da' quali avvengano

In somma ella è l' *umanità* stessa che dee esser l' oggetto delle sollecitudini di un governo sapiente e benefico, sia poi ella l' umanità in molti od in pochi individui. Se l' umanità soffre in un individuo solo più che non soffrirebbe in molti; egli è assai meglio che le sofferenze sieno divise fra molti, quando tutte insieme queste sofferenze divise, come dicevo, non ammontano alle angosce di quell' uno. Questa è cosa evidentemente vera. Dee dunque, per la stessa ragione, esser vero un simigliante discorso rispetto ai beni. Se noi abbiamo per oggetto della nostra benevolenza l'*umanità* (nel che propriamente consiste la *filantropia*), sussista poi ella in molti o in pochi individui; se noi vogliamo far del bene all' umanità il più che noi possiamo; converrà che, nell' alternativa, anteponiamo il godere anco di pochi, anco d' un solo; quando uniti così i beni, l' *umana natura* verrebbe effettivamente a goder di più, parteciperebbe d' una quantità di beni maggiore di quello che fosse, se que' godimenti e que' beni, invece di essere accumulati, venisser divisi e minuzzati fra molti.

Ed è questo anche il gran principio, che giustifica la Provvidenza nel governo del mondo; perocchè nella permissione di certi mali e nell' accumulamento di certi beni in determinati individui, ella segue questo principio: « il *maximum* di bene netto dai mali è lo scopo che si propone di continuo il Creatore nel governo dell' umanità.» Ecco l' idea suprema, l' archetipo vero di ogni governo.

Tuttavia quanto facilmente s'intende la verità di questa dottrina applicata ai mali, altrettanto si pena a persuadersi della dottrina medesima applicata ai beni.

Egli sembra che sia non meno contro l'equità che contro l'umanità, l'accumularsi de'beni in poche persone, lasciandone poi prive molte altre. Ma questa maniera di ragionare non riguarda che un solo lato della teoria, e perciò ella è incompleta e falsa. Noi dobbiamo distinguere ciò che spetta alla virtù dell'*umanità*, da ciò che spetta alla *giustizia*. Parliamo dunque prima di quello che richiede da noi la virtù dell'umanità, e poscia discuteremo la cosa stessa sotto l'aspetto della giustizia e dell'equità.

In quanto al conoscere ciò che sia più conforme alla virtù dell'*umanità*, si dee ben riflettere, che gli stessi ragionamenti che valgono a stabilire la misura de'mali, provano per la misura de'beni.

Si badi attentamente: non si esclude già il numero delle persone a cui si alleggeriscano i mali o a cui si accrescano i beni. Egli è certo, che quant'è maggiore il numero di felici che noi possiamo formare, tanto è maggiore la somma dei beni, dato il grado di felicità uguale in ciascuno, e dato che i mezzi impiegati alla produzione di que'beni, non accrescano i mali di altri individui. Ma da noi dicesi solamente, che si dee volgere tutte le cure ad ottenere la massima quantità totale di bene netto. Ora se egli è possibile ottenere questa quantità massima di bene, e nello stesso tempo far sì, che ella sia distribuita in molti individui piuttosto che in pochi, non ripugna all' *umanità* che così si faccia, ed è conforme all'*equità*. Anzi se questa massima quantità di bene netto si potesse dividere in proporzioni uguali fra tutti gli uomini, certamente che ciò sarebbe desiderabile: l'umanità, è vero, non ne guadagnerebbe nulla, ma la distribuzione sarebbe più equa. Ma se all'incontro questa distribuzione non è possibile ad ottenersi senza che quella quantità massima di bene netto goduto dall'umanità diminuisca, in tal caso il pretendere quella distribuzione non sarebbe che un pretendere che la natura umana perdesse una parte de'beni suoi; il che offenderebbe manifestamente contro alla virtù dell'umanità. Di qui apparisce, che il discorso applicato ai mali dee aver luogo ugualmente applicato ai beni.

I due casi estremi che presenta questa teoria, e che sembrano ripugnanti considerati superficialmente, sono i seguenti: 1.° Dato che il massimo di bene netto esistente

indirettamente le conseguenze che ragioniamo. Egli è chiaro da sè, ove non si voglia distruggere il diritto naturale, che nè gl' individui, nè i Governi possono recare *direttamente* un male, per piccolo che sia, a persona innocente.

in un corpo sociale non si possa ottenere se non a condizione che tutto questo bene esista accumulato in un solo individuo, non restando per tutti gli altri che dei mali, secondo i principî della virtù dell'umanità, si dee considerare un tale stato come soddisfacente. 2.° Se il massimo bene netto non si potesse ottenere se non a condizione che in un solo individuo venissero ad accumularsi tutti i mali, e che tutti gli altri individui godessero più o meno de'beni, ancora questo stato, secondo gli stessi principî di umanità, dovrebbe considerarsi come soddisfacente.

Fra l'uno e l'altro di questi due estremi, nell'un dei quali un solo individuo gode, e nell'altro un solo individuo soffre, si trovano innumerevoli casi intermedî; che formano due serie, contenente la prima i casi nei quali tutte le minorità possibili sono felici e contente, la seconda i casi nei quali tutte le minorità possibili sono infelici e scontente. Ora tutti questi casi costituiscono altrettanti stati sociali pienamente soddisfacenti, secondo i principî di umanità, ove sempre in ciascun d'essi si verifichi che « si è conseguito la massima somma di bene netto :» e quando dico di bene netto, intendo di bene dal quale fu sottratta la somma totale dei mali esistenti negl'individui componenti quella società.

Ciò che vieta che principî certi come son questi, riescano chiari alla ragione popolare, si è che il popolo non giunge a comprender mai, che i mezzi idonei a produrre il ben pubblico, i quali si trovano a disposizione del governo, sieno così limitati nella loro efficacia, da non poter arrecare la massima somma di bene senza le indicate dure limitazioni: il popolo e gli autori delle dottrine popolari credono che coi mezzi del governo si possa ottenere qualsiasi quantità di bene: di guisa che tutti, niuno escluso, n' abbia di avanzo. All'incontro l'uomo d'esperienza, e quello che ha profondamente meditato sopra i limiti inerenti a tutti i beni umani, ed a tutti i mezzi di produrli, pienamente si persuade, che non v'ha nè può avervi governo nè costituzione alcuna, atta a produrre dei beni senza limiti, e a distruggere tutti i mali: onde medesimamente conchiude, che la sapienza di qualsiasi Governo non può declinare dal risolvere prima di operare il problema che fu da noi proposto sulla quantità del bene pubblico netto dal male: e che non può ragionevolmente risolverlo secondo i principî di umanità da cui egli dee essere diretto, se non a quel modo che abbiamo detto. In conseguenza di che, il savio governo « deve necessariamente intendere colle sue disposizioni, prima alla produzione del « bene netto massimo, e poscia in secondo luogo alla distribuzione di questo nel mag« gior numero possibile d'individui. »

Ma or consideriamo questa teoria anco da parte dell'*equità*.

Non sembra egli che l'equità la riprovi? e che questa esiga, che tutti gli uomini abbiano la lor porzione di bene, come pure che tutti partecipino alla porzione di quel male che è inevitabile? —

Ecco la riflessione che può trattenere alcuni dall'aderire alla dottrina sopra indicata. Ma non si dee tosto lasciarsi vincere dall'apparenza di una difficoltà: si dee esaminare se ella è solida; e facendo noi così della nostra, ci svanisce in mano tosto che noi chiariamo alquanto le idee.

Primieramente s'intenda bene quello che abbiamo detto, che, posto il caso che noi avessimo una quantità costante di bene e di male, o, per unire il bene e il male insieme, una quantità costante di bene netto da distribuire a nostro grado in molti membri di una società o da accumulare in pochi; senza alcun dubbio noi vorremmo distribuirlo in parti eguali a ciascun membro di quella società.

Ma la cosa muta di aspetto, se la quantità di bene netto non è *costante*, cioè se ella ci sfugge dalle mani in tutto o in parte quando noi vogliamo fare di quella quantità di bene la distribuzione eguale. In tal caso solo noi diciamo esser più tosto da conservarsi la maggior quantità possibile di bene accumulandola, che non sia, compartendola, perdersi una parte di quel bene di cui potrebbe pur godere l' umana natura. L' *equità* in questo unico caso dee cedere il campo all' *umanità*.

In secondo luogo, merita di esser alquanto discusso il preteso principio di equità col quale si vuole stabilire che « ciascun uomo abbia la sua uguale porzione di bene netto. »

Questo principio è specioso fino a tanto che si considera in universale ed in astratto; ed ha l' origine appunto dal considerarsi negl' individui umani la *natura umana* in astratto, e non più. La qual natura astrattamente considerata è uguale in tutti : è quella che già prima abbiamo chiamato la nuda e semplice esistenza umana. Ora certo è, che fin a tanto che non si considera negli uomini niun' altra cosa se non la nuda e semplice esistenza, non si scorge veruna ragione del mondo, per la quale l' uno debba esser preferito all' altro : e sembra arbitrario, parziale e contro ragione, il concedere all' un d' essi de' vantaggi sopra gli altri. Ma queste perpetue astrazioni sono pur quelle che rovesciano sempre ne' dannosi errori i filosofi ed i politici. L' astratto non è la cosa reale, ma una parte di essa; di che il ragionar sull' astratto della cosa non è ragionar sulla cosa ; onde de' ragionamenti retti intorno a quello, sono oltremodo erronei riportati a questa. Nel caso nostro, nel quale, per sapere che cosa a ciascuno individuo umano convenga, si parte dal considerare la sola nuda e semplice esistenza a tutti gl' individui comune, non solo si trascura di calcolare una parte dell' umano individuo, ma la parte più importante di tutte, come appar troppo chiaro dopo che abbiam mostrato che i beni che l' individuo acquista co' suoi abiti buoni, possono avere un prezzo infinitamente maggiore di quelli che riceve dalla natura nell' atto che questa gli dà l' esistenza.

Se dunque invece di considerar gli uomini in astratto, si considerano quali essi sono nella realtà; si trova del tutto arbitrario e falso il principio soprapposto, che « l' equità esiga un compartimento di beni in porzioni uguali a tutti gl' individui componenti una data società. » Anzi ci troveremo in mano bello e formato il principio contrario, cioè che « l' equità e la giustizia distributiva vieta che si compartisca il bene netto in porzioni eguali a tutti gl' individui associati, e ci comanda in quella vece che lo si accumuli più o meno in certi individui determinati. »

Quando la giustizia dimanda che si puniscano gl' individui viziosi, e che si premino i virtuosi ; che cosa essa mai prescrive con ciò, se non che in quegl' individui ne' quali vi sono i mali morali si accumulino degli altri mali, gli eudemonologici, e che in quegl' individui ne' quali vi sono i beni morali si accumulino degli altri beni, cioè medesimamente i beni eudemonologici ? Il male dunque chiama talora, secondo giustizia, un altro male ; e il bene chiama, secondo giustizia, un altro bene ; che è pur la gran sentenza espressa nel Vangelo, dove si legge che « a quelli che hanno sarà « dato, e a quelli che non hanno sarà tolto anco ciò che sembrano avere » (1).

Non basta: i beni eudemonologici, i quali talora non sono che una conseguenza della virtù, o un premio del merito, sono di loro natura fecondi di altri beni, di maniera che da sè stessi quasi direi si moltiplicano in mano degl' individui, solo che il Governo non metta loro impedimento.

Un Governo adunque che fosse materialmente radicale, o livellatore, e che vedendo accumulati questi beni nelle mani di alcuni individui, si credesse in dritto od anche in obbligo di rapirli loro per distribuirli in porzioni uguali a tutti i cittadini, sarebbe somigliantissimo ad un tiranno pazzo, il quale pretendesse che tutti gli uomini dovessero essere della medesima statura, e per questa sua pretesa legge di equità, facesse mozzar quelli che eccedessero in lunghezza la statura da lui prefissa, e facesse stirare alla lunghezza debita le membra di quelli che non giungessero alla statura medesima.

E qui egli è anco necessario osservare, che sono del tutto false le idee intorno all' equità, alla giustizia, al diritto, introdotte da quegli scrittori politici che ne' moderni tempi furono allevati nella filosofia sensista.

Pretendono questi, che i diritti dell' uomo scaturiscano dalla semplice tendenza

(1) Luc. VIII.

ch' egli ha al piacere. Ora da questo lor principio partendo, argomentano press' a poco così: « Tutti gli uomini hanno ugual tendenza al piacere: dunque tutti hanno ugual diritto al bene: dunque ogni qualvolta un uomo possegga maggior copia di beni d' un altro, egli s'è usurpato ciò che spetta ad altri uomini suoi eguali. Il Governo non dee dunque permettere che si accumulino i beni in nessun individuo, ma dee occuparsi a livellarli, acciocchè niuno n' abbia mai più di un altro. »

Veggasi qui il fondo netto delle dottrine radicali e livellatorie di cui parliamo; egli è impossibile che qualsiasi uomo di buon senso non riconosca esser quelle un complesso di assurdi.

Tuttavia se vera fosse l' ipotesi che mette per unico fonte de' diritti umani la tendenza al piacere, in tal caso non potrebbesi negare a quelle dottrine di procedere conseguenti e di esser semplici. Ma la tendenza al piacere non dà fondamento a diritto alcuno, altramente anco gli esseri irrazionali avrebber diritto; e il leone che ha una tendenza fortissima al sapor dolce del sangue umano, eserciterebbe un suo vero diritto sbranando gli uomini. Diritto non si dà se non a condizione che si dia dovere di rispettare l' altrui tendenza al bene. Ora il dovere morale, che impone di rispettare l' altrui tendenza al bene e così la converte in diritto, non può venire dalla stessa tendenza, che anzi egli mette un limite alla nostra propria tendenza, obbligandoci di rispettare la tendenza altrui (1).

Che se il concetto del diritto si fonda nel *dovere di rispettare l'altrui tendenza al bene eudemonologico* limitando la propria, chiaro è che prima di secondare la propria tendenza al detto bene si dee consultare il dovere stesso, che è il regolatore delle tendenze al bene che hanno tutti. Or, concedutoci questo (che non ci si può negare), è già introdotta una regola superiore al supposto diritto di uguaglianza materiale, è introdotta la moralità, e introdotta questa suprema regola, cade al tutto il sistema dei livellatori. Poichè dal momento che viene ammessa l'esistenza d'una obbligazione morale qualsiasi, è anco ammessa necessariamente nella società una disuguaglianza morale, che altera di forza tutto l' aereo sistema d' adeguazione. È egli possibile mettere sopra una stessa linea colui che mantiene fedelmente le proprie obbligazioni e colui che non le mantiene? colui che rispetta le altrui tendenze al bene e colui che non le rispetta? È possibile non riconoscere che quest' ultimo autore del proprio male morale si sottomette da sè stesso alla forza colla quale gli altri raffrenano e limitano le sue perverse intenzioni, e perciò, se fa bisogno, lo spogliano anco della sua libertà, per difendere sè stessi, o l' atterriscono col timor delle pene, e in una parola l' abbassano ad una condizione inferiore a quella di tutti gli altri uomini, togliendogli non pochi beni eudemonologici, e infliggendogli de' mali? Il diritto adunque a partecipare d' una uguale porzione di bene eudemonologico o non esiste, o non va inteso così materialmente siccome l'intendono quelli che ad esso solo riducono ogni umano diritto, dichiarandolo inalienabile, imperscrittibile, inalterabile, appunto perchè non v' ha, secondo essi, altro diritto al quale esso soggiaccia, o dal quale debba esser limitato e regolato.

Un' altra assurda conseguenza della stessa teoria sarebbe, che nessun uomo potrebbe più rinunziare alla sua porzione di bene, quando la tendenza al piacere costituisse l' unico titolo de' diritti.

Se non havvi alcun altro diritto fuor di quello di soddisfare alla propria tendenza al piacere; è cosa evidente, che chi rinunziasse a questo diritto unico esistente, sarebbe almeno almeno pazzo.

Che se si volesse che la stessa fonte della tendenza al piacere sgorgasse col diritto anche il dovere, come pur si volle; in tal caso, un uomo rinunziante in tutto o in parte a quella tendenza, renderebbesi colpevole contro il primo e universale dovere. In questo frivolo sistema riman dunque distrutta ogni generosità di beneficenza, colla quale

(1) Chi vuol veder più ampiamente dimostrata l'impossibilità di dedurre il dovere, ed il diritto conseguente, dalla tendenza al piacere, consulti la *Storia Comparativa de' Sistemi Morali* Cap. IV e V.

l'uomo pospone sè stesso agli altri, ogni affezione disinteressata, colla quale l'uomo non cerca che il bene altrui col sacrificio del proprio. Che se l'estinguere nel cuore umano i sentimenti generosi, e l'opere magnanime tor del mondo, è non solo cosa assurda, ma palesemente inimica alla umana natura; dunque lascisi finalmente da parte il sistema de'sensisti e degli edonisti, e continuisi a permettere alle anime virtuose il far bene altrui rinunziando anche al proprio: permettasi alla virtù ed all'amore il farsi autori delle sociali disuguaglianze de'beni e de'mali fra gli uomini; e sappiasi che non ogni disuguaglianza è odiosa od ingiusta, come si vuol far credere, se non forse agli occhi degl'ingiusti e di quelli che non hanno amore.

Conchiudasi esser falsa e rea la dottrina dell'adeguazione de'beni materialmente presa, ed esser parimente falso che la sapienza governativa debba tendere a questa adeguazione, come a suo fine.

Finalmente, quando il Governo volger dovesse le sue cure a questo fine, come si pretende, gli si darebbe l'incarico niente meno che di comprimere e di rintuzzare tutti i naturali germi del bene, acciocchè l'uno nel suo sviluppo non sorpassasse l'altro, ma i più celeri a svolgersi dovessero aspettare i più tardi. Convien convincersi, che i beni non si producono che per via di sviluppo di certi semi inseriti negli uomini e nel mondo dall'autore delle cose. Come avviene adunque nella vegetazione, che vi abbian semi diversi, e diversamente fecondi e precoci, onde germinano con diversa prontezza e forza, ed un virgulto mette il suo fiore al primo raggio di primavera, quand'un altro si munve appena scottato dal sole di maggio; e questo rigoglioso promette assai, quello sboccia con men di rigoglio e di vita; così parimente accade de'semi del bene nascosti con varia virtù ed efficacia nelle potenze e nella innata costituzione di ciascun uomo, e variamente favoriti dalle circostanze.

Ed or come direbbesi pazzo quell'agricoltore il quale pretendesse impedire alle piante più belle il produrre più frutti delle meschine; così non meno dovrebbe dirsi furioso, pazzo se non si vuol scellerato, quel governante, che si proponesse di tenere indietro, di castigare e di reprimere i più feraci semi del bene, che nella mente, negli affetti e nella vita di alcuni uomini meglio che in altri si svolgono, e ciò affine che in niuno s'accumuli il bene che que'semi producono in più copia in altri. Questo inimico forsennato d'ogni progresso, che avrebbe pure in mano il potere di mandar a male i migliori frutti, e guastare i germi i più vigorosi, non avrebbe poi quello di infonder vigore e forza ne'germi più deboli. Nè potrebbe poi prevedere qual de'germi fosse per rendersi reo di svolgersi meglio degli altri, e però dovrebb'egli mantener sopra tutti una vigilantissima Polizia, la quale stesse continuamente colla forbice in mano per tagliuzzare le foglie di quelli che osasser produrle più ampie e più verdeggianti, e i fiori di miglior aspetto. A tali estremi contro natura e ripugnanti non meno alla ragione che al senso comune, non meno scempi che crudeli, perviene dirittamente la teoria liberale e radicale che noi combattiamo.

Gli autori di essa come abbiamo osservato, si contentano di considerar tutto in astratto: il che toglie loro di vedere le mostruose ed assurde conseguenze che rendono, nella pratica, degna più tosto di riso che di seria confutazione la loro dottrina.

In fatti questa loro dottrina di nuovo si risolve in nulla, se noi passiamo a considerare la natura de'mezzi che dovrebbe usare il Governo seguace di essa per procurare la pubblica prosperità.

Se fosse vero che a ciascuno uomo spettasse di *diritto* una uguale porzione di bene, sicchè chi n'ha una maggiore la tenesse sempre ingiustamente; in tal caso il supremo, l'unico dovere del Governo sarebbe quello di continuamente prendere là dove ve n'ha troppo, e mettere là dove ve n'ha meno. Il Governo col far questo non eserciterebbe che la giustizia, e tutte le azioni e i mezzi governativi sarebbero azioni e mezzi di stretta giustizia.

Non basta: tutti i mezzi di qualsiasi specie in mano al Governo sarebbero ugual-

mente onesti e giusti, purchè gli servissero all'opera di questo continuo adeguamento, posto che questo adeguamento sia divenuto l'unico diritto e l'unico dovere sociale. In questo sistema dunque la bontà del fine santificherebbe l'iniquità de'mezzi. Non è difficile accorgersi, che un Governo che operasse secondo questi principî, non solo avrebbe una condotta opposta a tutte le idee che il mondo fin qui si formò del giusto e dell'onesto, ma si renderebbe intollerabile qual non fu mai Governo alcuno, nè può essere.

Quanto vi ha di più reo nell'ordine della morale, quanto vi ha di più inumano nell'ordine dell'eudemonologia, sta tutto racchiuso in quella massima, di cui si fece un uso sì grande ne'tempi moderni, che « il fine santifica i mezzi. »

Ma volendo anco prescindere da una conseguenza sì infausta e sì obbrobriosa al genere umano, che pur discende inevitabilmente dalla teoria politica della perequazione de' beni; riman ancora l'altra conseguenza da noi qui ultimamente accennata, cioè che « tutte le azioni e tutti i mezzi del Governo sarebbero azioni e mezzi di stretta giustizia, ed egli non avrebbe più in mano alcun mezzo di semplice beneficenza e di prudenza. » Sia pure, che alcune di quelle azioni che presentemente si chiamano dagli uomini benefiche, rimanessero; ma queste vestirebbero sempre il carattere di azioni di stretta giustizia (1). Ora il confondere ciò che spetta alla beneficenza con ciò che spetta alla giustizia; il rivestire l'obbligo de' benefizî del rigore e della durezza di ciò che è debito; l'adeguare il precetto di fare il bene al precetto di non rubare; quest'abolizione di confini fra due virtù distintissime in tutti i tempi, conduce necessariamente la società alla sua distruzione, purchè non si torni indietro all'aspetto delle terribili conseguenze.

Per intendere come ciò sia, basta considerare, che il *diritto* perfetto trae necessariamente seco l'uso della forza: sicchè ciascuno che l'ha, può violentemente ripellere, dove ciò sia necessario alla difesa, chi gliel tenta violare. Se dunque il diritto di ciascun uomo ad una stessa porzione di beni è perfetto ed assoluto, la conseguenza è manifesta, che ogni qualvolta manchi il Governo di adeguare i beni, tutti quelli che si veggon rimasti con beni minori possano forzare violentemente il Governo ad eseguire la detta adeguazione: il che è niente meno che metter in aperta ed incessante guerra la maggioranza de' membri sociati col Governo; giacchè quelli che men beni posseggono, formano sempre la maggioranza.

Altra conseguenza: ciascuno che abbia meno beni, e a cui il Governo non faccia la pretesa giustizia, potrà spogliar da sè stesso colla forza gli altri membri della società, prendendosene tanti che bastino a far le porzioni giuste: onde l'aperta ed incessante guerra di ciascuno contro ciascuno.

Terza conseguenza: non solo chi si trova avere una minor parte di beni avrebbe la detta ragione di ripetere il suo colla forza sì dal Governo che da' singoli sozî; ma ben anco chi *credesse* in buona fede, che la porzione de' suoi beni sia minore della posseduta dagli altri. Perocchè se l'uguaglianza de' beni è rimasto l'unico diritto e

(1) Lo spirito, se non la chiara intelligenza di tali dottrine, ha invaso i popoli de' tempi moderni. Indi è, che questi ben sovente soglion pretendere da' Governi l'impossibile; nè potendolo ottenere, credonsi in diritto di dar mano alla forza; onde que' movimenti, che conducono le nazioni, senza volerlo quegli stessi che li promuovono, all'anarchia. — Potrebbe chiedersi se fra i diritti imperfetti cangiati in diritti perfetti ne'tempi moderni si debba annoverare la massima abbracciata dalla Legislazione in Inghilterra, che « ogni inglese abbia un diritto perfetto a quanto è necessario alla propria sussistenza; » massima che produsse la tassa de' poveri. — Se il principio non fosse limitato agl' Inglesi, ma si estendesse a tutti gli uomini, certo egli sarebbe più coerente a sè stesso: perocchè pare assai difficile l'assegnare una buona ragione del diritto di sussistere che ha l'Inglese, se non la si trova questa buona ragione nel diritto di sussistere che ha l'uomo. La questione trattata in diritto naturale andrebbe forse a riportarsi alle cause della povertà: perocchè se queste cause fossero del tutto viziose, egli par probabile che si dovesse mantener fermo il principio, che « il mero vizio non può esser causa di alcun diritto: » tuondo in diritto naturale pare che colui che si rende povero per propria colpa, possa esser l'oggetto della carità, che non ha limiti, ma non della rigorosa giustizia, almeno durante il suo essere di malvagio.

l' unico dovere, di necessità ciascuno è il giudice in causa propria; giacchè niuno può riconoscere un altro giudice, non riconoscendo altro diritto naturale in altrui, e però nè pur quello di giudicare: nuovo alimento all'irreparabile guerra universale.

Quarta conseguenza: se questi giudizî riuscissero ingiusti, non ci rimarrebbe tuttavia altro appello, che nuovamente alla forza; e ingiusti sarebbero tali giudizî pronunciati in causa propria da' malvagi. Dunque i malvagi più prepotenti sarebber quelli che rapirebbero i beni a sè, e farebber la legge: sulla terra non esisterebbe più che il regno della forza bruta, e di una forza quasi necessariamente caduta in mano dei malvagi i più temerarî ed arditi, ed in maggior numero; se pur alcuno vi potrebbe oggimai essere che malvagio non fosse con tal diritto, o che malvagio non essendo, si credesse in debito di rispettare l'altrui, quando eziandio che rispettare il volesse, vedrebbe pur d'ogni parte assalito il suo, e la stessa pretesa base dell'uguaglianza dai violenti perturbata: sicchè tolta via ogni reciprocità, gli sembrerebbe annullato questo falso ed ogni altro vero diritto, e sciolto ciascuno dall'obbligo di non violare l'altrui proprietà.

Laonde tali dottrine sono manifestamente anarchiche.

Convien dunque tornare indietro: riformare i principî che menano a così rovinose conseguenze; ristabilire la distinzione fra i diritti perfetti e gl'imperfetti, fra i doveri che riguardano il rispetto debito al mio e al tuo, ed il dovere di giovare alla umanità: convien di più confessare che la tendenza al piacere ed al bene, non basta a far sì che l'uomo abbia un diritto al piacere ed al bene a cui tende, e che perciò non appartiene ai diritti dell' uomo una uguaglianza intesa così materialmente, la qual nel fatto si ridurrebbe ad una serie interminabile d'ingiustizie, di violenze e di enormi disuguaglianze.

Distrutta l' illusione di queste teorie chimeriche, ci convien considerare come si classifichino le azioni ed i mezzi, di cui un Governo può far uso per accrescere al massimo la somma de' beni nella società civile ch' egli amministra.

Non v' ha dubbio, che colle sue disposizioni può il Governo ledere i diritti dei sozî altrettanto quanto può farlo un individuo qualsiasi; e che perciò il più elementare de' doveri del Governo si è il rispetto alla proprietà ed ai diritti perfetti che i governati posseggono: nè solo il rispetto, ma la difesa altresì di tali diritti, della qual difesa il Governo è incaricato. Se il Governo non operasse così, lungi d'accrescere la massa de' beni, renderebbesi autore del male morale ch' egli commetterebbe, e del male eudemonologico di quelli di cui violerebbe i diritti.

Il Governo adempie a questo suo primo dovere con una legislazione positiva sapiente in tutte le sue parti, la quale determini con esatta giustizia e chiarezza i diritti di ciascun cittadino, e contenga le loro guarentigie: e con de' tribunali, da' quali le leggi sieno applicate senz' ombra di arbitrio ai casi particolari. La prima classe adunque delle azioni e de' mezzi governativi si è quella che riguarda la giustizia; con tali mezzi il Governo mantiene il suo a tutti i cittadini.

Ma con questa classe d'azioni e di mezzi il Governo eseguisce più tosto il dovere di non far male, o d'impedire il male, che il dovere di fare il bene. La nostra questione poi, che dimandava « in qual maniera dee il Governo influire nella produzione e nell'accrescimento della massa de' beni, » suppone già che esso Governo adempisca fedelmente quel suo dovere quasi preliminare, e riguardi le azioni e mezzi governativi posteriori a quelli che si contengono nella prima classe indicata.

Rispettati adunque e tutelati i diritti di tutti i sozî, dimandiam di nuovo, che rimane a fare al Governo affin di promuovere il bene de' suoi governati?

Le azioni e i mezzi governativi che si riferiscono a questo scopo, spettano alla ***prudenza*** ed all'***ufficio di umanità*** che il Governo è incaricato di esercitare verso i sozî. Appartiene dunque a questa seconda classe di azioni e mezzi prudenziali la questione: « Se il dovere del Governo, acciocchè questo possa dirsi *umanissimo*, sia

quello di rivolgere le sue disposizioni ad ottenere la maggior somma possibile di bene netto nella società, o pure quello di sacrificare una parte di questo bene che l'umanità goderebbe, acciocchè il bene che rimane sia distribuito fra i sozî con uguaglianza maggiore? » Secondo la sentenza nostra, ogni Governo che voglia professare in sommo grado l'ufficio dell'umanità dee prima di tutto procacciare che non vada a male nessuna menoma parte de'beni ottenibili, benchè a tal fine sia necessario che il bene s'accumuli in certi individui. La ragione di ciò si è, che il bene che non esiste ancora, non è di proprietà di niuno: il Governo dunque non lede il diritto di niuno, se coi mezzi prudenziali egli attende a far sì, che i beni crescano il più che sia possibile.

Tanto è lungi che operando a questa maniera il Governo usi parzialità a certi individui a scapito di altri, che anzi solamente con una tale condotta vengono tutti considerati con perfetta uguaglianza, e senza nessuna affezione maggiore per uno che per un altro.

Se l'arbitrio del Governo anteponesse questi a quegl'individui, si potrebbe riputarglielo a peccato contro alla giustizia distributiva; ma se dipende dalle sole circostanze esterne, dalla natura delle cose, e sovente altresì dal diverso merito degl'individui stessi, il trovarsi essi collocati nelle società in modo da dover partecipare più largamente de'beni, che il Governo promuove con tutte le sue forze senza alcun rispetto o predilezione ad individui particolari, mai e poi mai si potrà dire che vi abbia nel Governo ingiustizia ed accettazion di persone. Seguitando la regola che abbiamo indicata del maggior bene, quantunque il Governo venga a rigettare l'assurdo principio, che ciascun uomo abbia un diritto perfetto sopra una uguale porzione del bene che ancora non esiste (perocchè si tratta de'mezzi più proprî per farlo esistere); tuttavia riconoscere veramente in tutti un *diritto equale di concorrenza* all'acquisto di que'beni; egli non ammette, è vero, alcun diritto de'sozi *in rem*, per così dire, ma ben ammette un diritto ugnale *ad rem*, sempre poste le medesime circostanze.

In un somigliante contegno del Governo splende l'equità e la sapienza, d'ogni parte ch'egli si esamini.

Proponendosi di favorire colle disposizioni sue la massima produzione del bene netto; egli diviene il Governo del vero *progresso*; si costituisce il discepolo della natura, il ministro della Provvidenza; s'impegna a favorire tutti i germi del bene ovecchessia spuntino e si manifestino, non mostrandosi ostile a nessun d'essi, non comprimendoli con man di ferro, come dovrebbe pur fare nel sistema della perequazione.

Questo Governo illuminato, valutando debitamente il bene morale pel massimo de'beni, niente ommetterà acciocchè esso bene morale *domini* e *guidi* il bene eudemonologico come richiedono i più elevati principî della giustizia.

Finalmente, salva la quantità massima di bene netto da far nascere nella società, niente ommetterà a poter ottenere altresì che il maggior numero possibile d'individui partecipino di quel bene: e le disposizioni che a questo fine conducano, formano appunto la terza classe di azioni e di mezzi governativi.

Laonde riassumendo noi le azioni e i mezzi governativi, troviamo che essi sono di tre specie, come tre sono gli scopi del Governo, l'uno subordinato all'altro e da ottenersi l'un dopo l'altro.

Il primo scopo si è quello di difendere i diritti perfetti di tutti i singoli membri della società; e la prima specie di azioni e di mezzi di cui usa il savio Governo sono quelli che a questo intendimento si volgono.

Il secondo scopo si è quello di fare che nella società esista la massima quantità possibile di bene netto, valutandone con savìezza il valore; e la seconda specie di azioni e di mezzi sono quelli che tendono a questo ottenere.

Il terzo scopo si è quello di fare che il maggior numero possibile d'individui partecipino di quella quantità massima di bene; e la terza specie di azioni e di mezzi son quelli che si ordinano dal Governo a questo effetto.

Non conviene che il Governo pensi di promuovere la produzione de' beni se non a condizione che rimangano inviolati i diritti di tutti, nè conviene che il Governo pensi a far sì che i beni si dividano in molti se non a condizione che non iscapiti la quantità di essi beni.

Ora un Governo che professa questi principî,

1.° È quello che più favorisce la vera *uguaglianza* degli uomini.

Perocchè in questo Governo tutti gl'individui sono uguali in faccia alla legge, sia che la legge miri a proteggere i diritti e i beni da essi già posseduti, sia che miri a favorire l'ottenimento della massima quantità di beni sociali. La legge in questo caso opera colla imparzialità di quel tribunale che ignorasse i nomi de'litigatori. Ella chiama ugualmente alla *concorrenza* (1) de'sociali beni tutti: tocca poi ad essi il mettersi in posizione da partecipar di que' beni. Questa *posizione* favorevole degl' individui è l'opera parte della fortuna, cioè del complesso delle circostanze non dipendenti dall'uomo; parte della virtù e dell'industria degli stessi individui. Non può esser mai l'opera del Governo, che non discende a'singolari individui; appunto per cagione della sua imparzialità; ma li considera tutti insieme, e così in massa tutti li chiama: in tutti considera una cosa sola: l'umanità.

2.° È il più favorevole di tutti alla *vera libertà*.

Perocchè lungi dal voler prender egli le redini di mano alla natura e volgerla prosontuosamente secondo sue mire (il che pretendon di fare gli ultra-radicali di cui parlammo), cosa d'altro lato impossibile; seconda anzi tutti i buoni avviamenti di essa natura, e si contenta di levare gl'impedimenti agli sviluppi de'suoi germi, con un'azione anco più negativa che positiva, non mettendo ostacolo ad alcuna buona impresa, ma tutte grandemente, quanto il più può, incoraggiandole.

3.° È più favorevole al *vero progresso*, per la ragione medesima.

4.° È il più *umano* di tutti i Governi, perocchè esso ha di mira non l'individuo, ma la specie umana.

5.° È il più *giusto* ed *equo*, perocchè ad ogni beneficenza antepone la difesa della proprietà di ciascuno.

6.° È finalmente il Governo eminentemente *morale;* perciocchè sebbene in esso sia aperta la concorrenza de'beni a tutti indistintamente, tuttavia gli uomini virtuosi vengono naturalmente ad avere la maggiore aspettazione e probabilità nell' acquisto de'beni eudemonologici.

CAPITOLO XI.

SE I BENI REALI PRODUCANO NECESSARIAMENTE L'EFFETTO DELL'APPAGAMENTO DELL'ANIMO. — DISTINZIONE FRA I BENI ASSOLUTI E I RELATIVI.

Dopo di aver noi schierata dinanzi gli occhi del lettore la serie de'beni e de'mali reali, e dopo avere accennata la maniera di valutarli; di aver anco rifiutati gli errori più nuovi, diffusi ne'tempi moderni, circa la loro valutazione; espostene le assurde ed infauste conseguenze, e stabiliti i principî giusta i quali un savio Governo dee influire nella loro produzione; dobbiam ora considerare l' efficacia de' beni enumerati in produrre l'*appagamento* dell'animo, fine necessario della società.

I beni reali, che, come dicemmo, sono idonei a produrre l'umano appagamento (ond'è dover del Governo il procacciarli), ottengono essi sempre e infallibilmente questo loro effetto? e se non sempre, per quali cagioni talora non l'ottengono? —

(1) Non poco fu abusato anche di questa bella parola di *concorrenza*. La *libera concorrenza* ai beni è un diritto degli uomini: ma la *uguale concorrenza* non si verifica se non a condizione, che gl' individui si trovino posti nelle *medesime circostanze*.

Per rispondere a questo questioni, da prima è uopo ricorrere alla distinzione fra i *beni assoluti* e i *beni relativi*.

I primi dicevamo essere i beni morali, la virtù e il merito, e le loro appendici eudemonologiche.

I secondi, tutti gli altri, sieno beni fisici, o intellettuali, o di opinione.

Ora i beni assoluti non possono fallire mai di produrre il loro effetto favorevole sullo stato dell'animo: la vera e completa virtù non può mancare di dar all'uomo non solo delle gioie segrete, ma un verace e stabile contentamento; e l'anima virtuosa gode oltracciò dei beni che seco adducono come suo seguito e corteggio le sue belle ed eccelse azioni, i suoi nobili pensieri, le sue pure intenzioni. Questo effetto, dicevo, non può venir meno, non solo per la piena e certa efficacia che il bene assoluto ha in sè medesimo, ma ben anco perchè negli uomini retti vi ha sempre la disposizione dell'animo necessaria ad ammettere in sè l'effetto dell'appagamento. Conciossiachè ella è la virtù stessa in fine quella che dispone l'animo ad esser pago e felice, nel tempo stesso che di sè l'appaga e lo felicita.

Non così i beni relativi. Questi possono contribuire all'appagamento dell'animo umano, se essi lo trovano ben disposto e condizionato a ricevere in sè il loro buon effetto dell'appagamento; ma nulla possono rispetto a questo appagamento, se l'animo di colui che li possiede non ha in sè le disposizioni a ciò necessarie.

Convien dunque che la *Filosofia della politica* insegni all'uom di Governo volgere le meditazioni sue a queste precedenti disposizioni che l'animo umano dee avere acciocchè i beni relativi possano contribuire al suo appagamento: perocchè da quelle dipende il valore politico di quei beni: l'obbligo che hanno i Governi di farli crescere nelle società, fondasi tutto sulla supposizione ch'essi giovino realmente ad appagare gli uomini. È dunque ufficio della governativa sapienza non pure il provvedere di tali beni le società governate, ma molto più di procacciare che gli animi acconciamente si dispongano a riceverne il benefico effetto. Laonde è mestieri che di tali disposizioni ora noi alquanto ragioniamo (1).

(1) Intorno al valore de'beni e piaceri esterni la storia dell'antica filosofia ci presenta tre sistemi, secondo le diverse viste parziali colle quali vennero i detti beni considerati.

Il primo sistema, che volgarmente prende il nome da Epicuro, non distingue aggiustatamente fra l'*appagamento*, che non può esser tutt'al più cha l'effetto de' beni esterni, ed i *beni* stessi; in una tale dottrina i beni, e piaceri che si traggono dal loro uso, sono tutto: tali beni hanno dunque nel concetto di questi filosofi un gran valore. Volendosi dare a simigliante sistema la migliore interpretazione possibile, convien dire, che i filosofi che l'hanno formato posero esclusivamente la loro attenzione a que'casi ne' quali l'uso di tali beni appaga l'animo umano.

Il secondo sistema è contrario direttamente al primo; è quello di Crate, o dell'altro filosofo che gitta in mare le ricchezze dicendo, *Mergo vos, ne, mergar a vobis*. I beni esterni agli occhi di costoro non sono beni, come crede il volgo, ma mali. Questo sistema si fonda pure sopra un'osservazione esclusiva, ma più profonda di quella su cui si fonda il primo: que'filosofi considerarono solo que'casi, per altro frequenti, ne'quali i beni esterni non producono l'appagamento dell'animo. Essi posero mente non solo all'abuso de'beni esteriori che aprono nell'animo delle passioni disordinate, inquiete, tormentatrici; ma ancora più a quella cotale incompatibilità, che vi ha fra i molti godimenti sensuali, e le operazioni più nobili dell'intendimento: videro che lo sviluppo, o l'uso soverchio o anco semplicemente grande delle facoltà inferiori dell'uomo, impedisce un uso parimente grande e un grande sviluppo delle facoltà superiori: videro che l'uomo s'ingrossa, e intorpidisce, e si vizia facilmente nell'attinenza delle cose esterne: il suo intelletto, il suo cuore arrischia di perdere la sua libertà: e l'anima non è mai sì pura, sì generosa, e sì sublime d'allora, che non ha altro bene, altre speranze che quelle che ripone nell'esercizio della virtù, e nella contemplazione e nell'adesione alla verità. Questo secondo sistema era dunque più nobile e più filosofico del primo; ma tuttavia esso era esclusivo: l'osservazione che l'avea prodotto rimaneva incompleta.

Fra questi due sistemi esterni stette il terzo, il quale unendo le due maniere di fatti osservati dagli altri, conchiuse che « i beni e piaceri esterni talora apportano l'appagamento, se di essi bene si usi: fanno poi l'effetto contrario, abusandone. » Indi una filosofia, che tutta s'occupò nell'insegnare l'*uso* dei beni esterni acciocchè producessero nell'animo umano il primo effetto e non il secondo.

Or poi nell'insegnare quest'*uso* de'beni l'antica filosofia prese varie strade, onde si dee trarre

CAPITOLO XII.

DELLA *CAPACITÀ* DELL'UMANO DESIDERIO.

Queste disposizioni dell'animo ad essere o non essere appagato dipende dalla capacità maggiore e minore dell'umano desiderio. Egli è necessario che noi dichiariamo che cosa vogliam intendere con questa parola *capacità*.

Le potenze, da prima indistinte nell'anima e in istato di quiescenza, vengono poscia a trovarsi (mercè degli atti ne' quali escono) in attuazione; quest'attuazione è maggiore o minore secondo lo sviluppo maggiore o minore della potenza, e costituisce il quanto dell'*attività umana* effettiva.

Tali principî si applicano convenevolmente anco alla facoltà del desiderio.

Il desiderio nell'uomo è infinito; ma al cominciamento si trova in istato di mera potenza: perciò non dà all'uomo alcuno stimolo molesto: noi crediamo bensì che l'animo trovisi fino dai primi istanti in una cotal tensione, ma questa compressa, per così dire, immobilmente da tutte parti: non ha un' uscita aperta, mancandogli la cognizione degli oggetti: il desiderio teso ma compresso costituisce la tranquillità dei primi istanti della vita: quella tensione è uno stato naturale dell'attività umana, e niuno degli stati naturali è molesto. Ma agli stimoli esteriori, alle percezioni dell'intelligenza, il desiderio rinviene degli oggetti determinati, i quali costituiscono la sua sfera, determinano la quantità della sua attività effettiva, che io chiamo *capacità* dell'animo umano.

La capacità dell'animo umano è dunque la facoltà del desiderio in quanto essa è passata dallo stato di mera potenzialità allo stato di effettiva attività. In questo stato il desiderio non tace, ma continuamente sollecita e fruga l'uomo per esserne soddisfatto; e non soddisfatto, gli reca pena e molestia. Nel linguaggio comune, solo quando produce tali effetti nell'animo, egli suole acquistare il nome di desiderio.

Distinguasi ancora la *capacità dell'animo*, dal *mero istinto sensuale*.

Il primo stadio dello sviluppamento umano si ferma alle operazioni animali: qui opera l'istinto sensuale, non ancora il desiderio; vi ha piacere e dolore, ma del corpo, non dell'animo: havvi anco tendenza, irritazione, bisogni; ma tutto ciò senza eccedere la sfera dell'animalità. Queste affezioni e modificazioni del senso diventano più tardi oggetti, e materiali dell'umano desiderio; ma non costituiscono però mai essi stessi il desiderio. Il desiderio è un'attività volontaria; la volontà suppone certo sviluppo d'intelligenza; l'uomo in una parola dee conoscere, acciocchè possa desiderare e volere (1).

Nè pur tutti gli atti della volontà entrano a formare la *capacità* di cui parliamo; altri sono condizionati, altri assoluti. Se ne' primi la condizione si rende o si conosce impossibile, essi ricevono acconciamente il nome di *velleità*; all'incontro si chiamano *volizioni* gli atti, co' quali la volontà si spinge verso un bene reale ed ottenibile. Laonde non tutti gli oggetti concepiti dall'intelletto quai beni, sono voluti dalla volontà per tal modo, che ne nasca all'uomo uno di que' desideri abituali che costituiscono poi la

un'altra classificazione subordinata di sistemi filosofici intorno al bene ed al male, tutti però concordi nella sentenza, che « il valore de'beni esterni non è da riporsi in essi stessi, ma nel loro uso; » il quale uso poi, aggiungiam noi, dipendeva dalle varie disposizioni dell'animo. Non si potrebbe esprimere meglio il principio generale di questo terzo genere di sistemi, di quello che facesse Orazio in quella sentenza bellissima:

Non possidentem multa vocaveris
Recte beatum: rectius occupat
Nomen beati qui deorum
Muneribus SAPIENTER *uti,*
Duramque callet pauperiem pati,
PEJUSQUE LETHO FLAGITIUM TIMET (L. IV, od. IX).

(1) Ved. add. c. II,

capacità umana. Se due oggetti, giudicati buoni dall'intelletto, si veggano incompatibili per modo, che l'acquisto dell'uno escluda l'acquisto dell'altro; è naturale che la volontà preferisca quello che ell'ama di più, e abbandoni l'altro; verso di quello ella forma un atto assoluto, una piena volizione; verso di questo non ha che una velleità un atto condizionato ad una condizione impossibile a verificarsi, cioè alla condizione di non volere ciò che praticamente giudica essere il migliore.

La *capacità* è dunque formata da volizioni assolute, le quali tendono in quegli oggetti che prevalgono nel giudizio pratico fra gl' incompatibili.

Prevalga nell' uomo la sensitività corporea : gli oggetti di questa saranno da lui desiderati, ed entreranno a formar parte della sua *capacità*. Venga a dominare in lui un principio più forte d' intelligenza : il piacer de' sensi ancorchè ugualmente appetito come dinanzi dall' istinto fisico, non entra tuttavia a formar più parte della sua *capacità*, ogni qualvolta trovasi in contraddizione con un bene spirituale. Allora questo piacere, quantunque l' intelligenza lo stimi ancora un bene, tuttavia non è più desiderato, perchè ha cessato di essere scopo all' atto prevalente della volontà, all' atto personale : la persona dell' uomo non vuole più (1). Di che non è maraviglia, se un oggetto stesso sia degno dell' odio e dell' amore degli uomini, del loro timore e della loro speranza. La morte temuta dal sibarita a segno da veramente incontrarla sentendone solo proferire il nome, diviene un oggetto di ambito trionfo al romano che s' immola per la patria ; ed il fasto di Lucullo non sarebbe stato tollerabile agli occhi di un Curio o di un Catone.

CAPITOLO XIII.

DELLA CAPACITÀ SODDISFATTA E NON SODDISFATTA.

Quando, mediante lo svolgimento delle potenze, s'apre più o meno la *capacità*, allora l'animo umano si fa suscettibile di nuovi stati o piacevoli o penosi.

Se la *capacità* non è soddisfatta dagli oggetti a cui ella si riferisce, lo stato dell'animo diventa inquieto, angustioso, bisognoso.

Se la *capacità* riesce a soddisfarsi coll'acquisto e col godimento de'bramati oggetti, l'umano desiderio s'acquieta, e vi ha quello stato dell'animo, che noi diciamo d'appagamento.

CAPITOLO XIV.

ERRORI DE' SENSISTI NEL DISCONOSCERE LE DIVERSE MISURE DELLA CAPACITÀ E DELL' APPAGAMENTO.

Melchiorre Gioia, nel suo *Prospetto delle scienze economiche* (2), pigliando a difendere il vantaggio che recano i consumi di lusso a render l'uomo felice, stabilisce per principio della sua dimostrazione, che « il bisogno di sentire si possa riguardare come una quantità costante, » onde deduce, che questo bisogno di sentire viene attutito e soddisfatto più o meno in ragione dell' uso che si fa de' piaceri.

Ognuno sente quanto una tale proposizione sia contraria alla giornaliera sperienza; la quale porge continui esempî di uomini, in cui la cupidigia de' piaceri si irrita coll' uso di essi, e smisuratamente ingrandisce in ragione appunto che più vi s'abbandonano.

E quand' anco parlassimo della sola sensitività fisica, ci sarebbe facile il dimostrare, che ella va soggetta a sue proprie malattie, prodotte dall'abuso de' piaceri, i

(1) Vedi add. c. III.
(2) Ved. il cap. I del L. II, Sui Consumi.

quali la rendono sovente ingorda, vorace, insaziabile. Non vi ha un solo senso nell'animale, cominciando da quello del cibo, che non travii a segno da condurre l'animale alla morte, venendo ingannato dalla vivezza e dalla precipitazione con cui opera l'istinto, che da quel senso è figliato. I selvaggi d'America, non cessanti dal bere liquori forti fino che l'intemperanza non gli abbia estinti, sono un solo degl'innumerevoli casi giornalieri che provano l'incontentabilità di qualsivoglia diramazione della sensitività fisica divenuta incontinente (1).

Ma quello che non possono cogliere nè intendere i sensisti, si è la distinzione fra la *sensitività fisica*, e la *capacità umana*.

Riducendo essi sistematicamente al solo senso corporeo tutte le umane potenze, è impossibile che si formino il giusto concetto dell'umano desiderio, il quale non nasce dal senso, ma dall'intendimento; là dove essi nol considerano che come un ramo dell'istinto sensuale.

Di ciò avviene pure, che loro sia impossibile il conoscere l'immensa estensione della quale è suscettiva la capacità umana.

L'istinto sensuale per quantunque possa irritarsi e rendersi famelico sino al furore, non abbraccia nè pur la millesima parte della estensione che prende l'umana capacità.

La capacità umana, dicemmo, estendesi a tutti quegli oggetti o veri chimerici, che l'intendimento può concepire per beni. Ora questi beni sono infiniti. L'umana capacità dunque può aumentarsi all'infinito; perciò le diverse ampiezze di essa capacità possono essere infinite di numero. I sensisti dimenticano al tutto di osservare e mettere a calcolo questi fenomeni così ammirabili dell'animo umano; e si riducono facilmente a credere, con immensa povertà di pensare, che « il bisogno di sentire sia una quantità costante. »

Filosofi di così corte vedute e di così inesatte osservazioni forniti, non possono farsi un giusto concetto dell'*appagamento*.

Come non esiste per essi la *capacità dell'umano desiderio*, ma solo il *bisogno delle fisiche sensazioni*; così non sono atti a concepire quello stato di contentezza, che nasce nella capacità soddisfatta: ai loro occhi non si danno che piaceri fisici attuali, i quali portano di necessità la soddisfazione del bisogno di sentire. All'incontro quand'anco il bisogno della sensitività fisica fosse del tutto soddisfatto, l'uomo potrebb'essere infelicissimo. Quanti uomini forniti soprabbondantemente di tutti i mezzi necessari a soddisfare ogni loro fisica voglia dichiararono sè stessi miseri, e s'uccisero colle proprie mani!

Si dee dunque conchiudere:

1.° Che le *misure dell'umana capacità sono infinite*, potendosi essa capacità estendere più o meno nell'animo sì da parte del numero degli oggetti bramati e voluti che possono crescere indefinitamente, e sì da parte della qualità e natura di essi oggetti che possono avere un valore or finito, ora infinito.

2.° Che *ad ogni misura di capacità corrisponde un diverso appagamento*.

Quando tutta la capacità, sia ella di piccola o di grande ampiezza, è appagata, havvi nell'uomo il completo appagamento. Ma più ella è vasta la capacità, più anche è ricco d'interno diletto il suo appagamento. Sono dunque infiniti di numero gli appagamenti possibili dell'animo umano; i quali tutti convengono nell'essere altrettanti stati ne' quali l'umano desiderio ha trovato sua quiete, benchè differiscano nell'abbondanza de' beni che l'ingenerano nell'uomo.

(1) Del traligoare dell'istinto fisico ragionammo a lungo nell'*Antropologia* L. II, Sez. II, c. x. e L. III, Sez. II, c. xi, art. II, § 1 e 3. — La legge dell'animale nel suo stato di sanità si è, che « l'animale non è cacciato mai dall'istinto a procacciarsi un piacere attuale il quale rechi un danno « alla sua natura. » Nell'animale sano questo danno viene presentito ed evitato anco mediante l'astinenza da azioni o da oggetti per altro piacevoli.

3.° La capacità priva al tutto di soddisfazione costituisce nell'uomo lo stato d'infelicità, e *questi stati d'infelicita sono tanti, quante le capacita stesse*, cioè pure infiniti.

4.° Finalmente *havvi degli stati di mezzo fra lo stato d'infelicità e quello di appagamento:* questi sono quegli stati ne' quali l'animo ha una capacità nè del tutto soddisfatta, nè del tutto priva di soddisfazione; stato che varia secondo la ragione che passa fra quella parte di capacità chè è soddisfatta e quella parte che rimane a soddisfarsi: egli è un misto di piaceri e di dolori, giacchè in quella parte nella quale l'umana capacità è piena, l'uomo gode, e in quella parte nella quale essa rimane tuttavia vuota, l'uomo sofferisce.

CAPITOLO XV.

DE' DUE SISTEMI POLITICI DELLA *RESISTENZA* E DEL *MOVIMENTO.*

L'animo che ebbe conseguito l'appagamento della capacità sua, è quieto.

Il principio adunque da noi stabilito, che « la sapienza governativa dee intendere a far sì che l'animo de' governati si trovi appagato ,» trae dietro a sè la natural consegnenza di uno stato pacifico e riposato della civile società.

Ma qui tantosto si rappresenta un' obbiezione molto speciosa, e benchè non solida, come vedremo in appresso, tuttavia degna di esser esaminata dal filosofo politico con tutta la diligenza sotto tutti gli aspetti. Solo un tale esame può giustificare e completare la dottrina dell'appagamento, quale scopo della governativa sapienza.

L'obbiezione di che parliamo ci vien fatta da persone rispettabili, come sono quelle che si mostrano ardenti favoreggiatrici del *progresso* dell'umanità: le intenzioni di tali persone si considerano da noi come veramente umane e benefiche.

Sogliono adunque gli amatori del progresso ragionare in questo modo. « Il progresso non s'ottiene se non mediante il movimento. Ma in quella maniera di amministrazione politica, nella quale tutti gli animi riuscissero a pieno appagati, non vi potrebbe essere più movimento: dunque nè anco progresso alcuno .» Di che conchiudono, esser tanto lontano che un savio governo debba proporsi quale scopo delle sue disposizioni l'appagare gli animi de' cittadini, che anzi egli dee fare appunto il contrario, cioè gittar negli animi di tutti l'inquietudine, che è la madre dell'attività, e perciò dell'avanzamento.

Il ragionamento a molti altri non meno rispettabili de' primi per la loro disposizione benevola verso l'umanità sembra assurdissimo.

Dimandano questi « se un bene sia progresso, il quale mantenga gli animi costantemente scontenti ed inquieti. Se l'uom non ottien mai il compimento de' suoi desideri, non è egli costantemente infelice? Non havvi qui un manifesto abuso della parola *progresso?* Piace questa parola agli orecchi , non considerandosi che dalla parte del bene; ma nel fatto dell' umanità, non havvi egli un progresso del bene, e un progresso del male? Non havvi, simigliantemente a ciò che accade nella natura, un' incessante corruzione a canto d'una incessante generazione? Non veggonsi delle nazioni ratte avanzarsi al loro corrompimento ed alla loro dissoluzione, e delle altre sorgenti a lato di quelle avvigorirsi e abbellirsi delle loro rovine, come pianta che verzicante esce da carname che impotridisce? Le une e le altre han certo un movimento; perocchè niente sta fermo a questo mondo. E il movimento delle prime verso la loro rovina, sarà forse men celere del movimento delle seconde verso la loro esaltazione? Anzi la storia insegna, che le nazioni negli ultimi loro periodi non pur si muovono, ma sogliou correre, precipitarsi nell'abisso che le inghiotte; quando le nascenti ascendono forse a passo di lumaca la piramide di una lor gloria lungamente duratora. Altro è dunque *movimento*, ed altro *progresso*, presa la parola in buon senso. Noi, conchiudono essi, siam nemici del movimento disordinato: ma vogliamo il progresso nel bene: e questo pro-

gresso che cosa può esser altro, non volendo noi illuderci, se non un andar innanzi nell'appagamento e nella quiete dell'animo? In questo solo sta il bene. Dall'altra parte, questo stato di animo appagato, non è mai nella società conseguito interamente: perciò havvi sempre luogo ad un progresso verso di esso.»

Noi veggiam dunque degli uomini ugualmente bramosi del bene dell'umanità incamminarsi per due strade opposte, e combattere irreconciliabilmente per due sistemi politici direttamente contrarî.

Il sistema de' primi fu chiamato del *movimento:* il sistema de' secondi fu chiamato della *resistenza.*

Il lettore s'avvede, che trascurando noi le minute differenze, ci atteniamo al pensiero fondamentale di queste due classi di persone, e presentiamo i due sistemi dal lato loro più favorevole.

Poniam dunque mano ad esaminarli, ed a vedere quale rapporto abbia l'uno e l'altro colla nostra teoria.

CAPITOLO XVI.

ERRORI NE' QUALI INCAPPANO PIÙ DI FREQUENTE I FAUTORI DELL'UNO E DELL'ALTRO SISTEMA.

Se si dà uno sguardo imparziale alla classe di quelli che si collocano dalla parta del sistema della resistenza, generalmente si può dire che essi non dieno al progresso nel bene tutta quella importanza che egli si merita.

Questa classe s'ingrossa ancor più se vi s'aggiungano tutti gli uomini pacifici, i quali, stranieri alle teorie politiche, nient'altro bramano che di non venire sturbati nel genere di vita da essi intrapreso, e nelle loro domestiche abitudini. Il timore de' mali assai sovente può più in costoro, della speranza de' beni: timore reso prevalente da infausti sperimenti.

La classe de' politici del movimento si compone di teorizzatori e di scrittori. Gli errori di questa classe sono più formulati, e se si vuol così, sono errori scientifici.

L'origine prossima di questi ultimi errori consiste in un continuo abuso di astrazioni: essi trascurano ne' loro calcoli molti dati reali che si trovano nel fatto, e si contentano di comporre una dottrina di pure generalità.

Di qui nasce, che in luogo del *progresso nel bene*, il che è una cosa reale, mettano un *progresso in genere*, che è un mero astratto. Aggiungendo astrazioni ad astrazioni, confondono di più l'idea di *progresso* con l'idea di *movimento*; e dal vedere che in ogni progresso vi ha movimento, essi conchiudono che dunque ogni movimento è progresso. Con questo sofisma fabbricano la loro teoria del movimento sociale.

La qual venuta a questo passo, in cui la parola generalissima *movimento* prese luogo dalla parola *progresso*, perdendosi di vista la differenza dell'andare avanti e non indietro, la qual separa il progresso dal movimento; ella si sarebbe riconosciuta da tutti per manifestamente assurda, se non si avesse avuto cura di sostenerla con qualche altra ingegnosa invenzione.

E l'invenzione colla quale si pretese di sostenere il principio del movimento sociale, fu un'altra teoria più elevata, appartenente alla storia umanitaria: con essa si credette potere stabilire che « l'umanità di natura sua va sempre avanti e non mai indietro, e che perciò ogni movimento impresso al corpo sociale non può altro che esser utile, poichè non può che servire a cacciarlo avanti, e mai a farlo retrocedere. »

Or una sentenza così lusinghevole alla vanità umana, è ella conforme al vero? — veggiamolo.

CAPITOLO XVII.

CONTINUAZIONE. — SECONDO QUAL LEGGE L'UMAN GENERE PROGREDISCA.

Se dicendosi che l'uman genere va sempre avanti, s'intende semplicemente di affermare che la catena delle cause e degli effetti non viene mai interrotta, noi non abbiamo da aggiungere se non l'avvertenza, che sebbene continui senza interruzione la catena delle cause e degli effetti, tuttavia nelle cose dell'umanità a canto di quella catena comparisce una causa sempre nuova, qual è quella della libertà umana.

Per quantunque sia limitata l'azione di questa causa nelle stesse cose umane (1), egli non è tuttavia meno vero, che ogni qualvolta si mette in azione, dà principio ad una serie nuova di cause e di effetti, che anch'essa come tutte l'altre si perpetua senza interruzione.

Lasciando poi anche tutto ciò, la catena delle cause e degli effetti non prova ancora che vi debba essere necessariamente un progresso umanitario: perocchè a provar questo, converrebbe di più dimostrarsi che gli effetti che sorlono dalle cause che si succedono, sono sempre migliori de' precedenti.

Si dice bensì, che il movimento continuo di azioni e di effetti suppone un incessante *sviluppo* nelle cose della natura, non meno che in quelle dell'umanità. Ma di nuovo, l'idea di sviluppo nè pur essa inchiude per sè un continuo passaggio d'uno stato men buono ad uno migliore. Volendo stare all'analogia di ciò che interviene nella natura, se n'avrebbe più tosto il contrario, cioè la legge di una vicenda perpetua di stati buoni e di stati cattivi; giacchè ogni cosa pervenuta alla sua maturità piega alla corruzione, e percorsi gli stadî di questa, ella muore, e rinasce dal germe non perito, ma nel mezzo della stessa corruzione conservato e fecondato. Sicchè può dirsi con qualche ragione, che la natura si volge nelle sue perpetue mutazioni in circolo; quando i nostri filosofi sostengono che l'umanità vada sempre innanzi in linea retta.

Non può nè anco provarsi a priori il progresso necessario nel bene ricorrendo al superiore governo di una divina provvidenza.

Perciocchè innanzi tratto, converrebbe aver dimostrato che il detto progresso sia ciò che vi possa avere di più conforme alla somma sapienza ed alla somma bontà con cui la Provvidenza guida tutti gli avvenimenti. Ma benchè pienamente da noi s'accordi, che il tutt'insieme degli eventi debba essere la realizzazione di un disegno sommamente sapiente e sommamente buono (2); tuttavia non havvi nulla di così gratuito, quanto l'affermare che il supposto progresso continuo nel bene sia appunto il modo migliore di realizzare quel sublime disegno. Più tosto scorgesi in un tale asserire, la cortezza del vedere dell'uomo, che non abbraccia tutto ciò che avviene se non per parti succedentisi le une e le altre, e non nel tutto ultimato e compito. Onde non sa immaginarsi

(1) Ved. intorno alla limitazione della libertà umana l'*Antropologia* L. III, Sez. II, c. XI.

(2) Il disegno della Provvidenza, sebbene formato ab eterno, nulla nuoce alla verità della libertà umana. Certo, ella non è cosa agevole l'intendere come la predestinazione degli eventi e la libertà si concilino insieme: pure non vi ha d'altra parte cosa più manifesta di questa per colui che è giunto a conoscere in che consista la libertà, e in che consista il disegno eterno di Dio. Iddio vede e vuole questo disegno nell'ultima sua realizzazione, giacchè tutte le cose future gli sono presenti. Ora il disegno di Dio nell'ultima sua realizzazione è già in uno stato, nel quale la libertà umana ha finito di operare; perocchè quando gli eventi sono già avvenuti, la libertà non c'entra più, sono necessarî. All'incontro la libertà opera prima dell'evento, come quella che consiste nella scelta delle volizioni (Ved. l'*Antropologia* L. III, Sez. II, c. IX). Dunque la *libertà*, o il *disegno di Dio* non si trovano mai a fronte, non possono mai venire in collisione; il *disegno di Dio* è il fine, la *libertà* dell'uomo è il mezzo col quale quel disegno viene eseguito. Mi si dirà: « come Iddio conosce che questo mezzo opererà quel fine, se il mezzo è libero? » Tutta la insolubilità apparente di questa questione consiste nell'improprietà di quel futuro *opererà*. Iddio non conosce solo la volontà che *opererà*, ma la volontà che *opera*; perocchè non è condizionato nel suo conoscere, come noi, al tempo, ma *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*.

miglior cosa, che quella di dover vedere gli anelli della catena delle cose che gli passano dinanzi agli occhi, resi più belli e più perfetti per quel breve tempo ch'egli li vede. Tutt'altro l'Essere supremo; il quale avendo per iscopo non già gli stati passaggeri delle cose, ma uno stato finale ottimo, opera e governa le cose in modo, che quegli stati passaggeri debbano finalmente addurre per risultamento uno stato ultimo delle cose non più perituro di perfetta bellezza e perfezione; e però la sapienza sua non è legata al puerile sistema del progresso, che riduce ogni bene al crescere in perfezione di quegli stati transitori delle cose, che pur non hanno un vero prezzo in sè, ma solo relativamente all'ultimo, al quale servono come mezzi.

Non può dunque provarsi a priori il preteso progresso necessario; e quand'anco provar si potesse, non ci darebbe tuttavia una regola di sana politica; perocchè dove si supponga avervi un progresso fatale e indeclinabile, rimarrebbe inutile l'opera dell'uomo e del Governo.

Le quali osservazioni nulladimeno non son volte a negare la *perfettibilità* dell'uomo e della società.

Che l'uomo sia continuamente perfettibile fin che dimora nella presente vita, egli è un vero prezioso, è un dogma del Cristianesimo (1). Ciò che noi qui del tutto neghiamo si è, che il suo *perfezionamento* sia necessario e fatale, sogno vagheggiato dalle persone del movimento.

Coloro che tolsero a sostenere questo progresso in linea retta, per declinare l'autorità di tutte le storie, che manifestamente sta contro di essi, furon costretti di dare agli avvenimenti le più strane interpretazioni, e ciò che è il peggio di tutto, di prescindere, come fece Condorcet, dalle più certe norme della morale, dando sovente nome di bene alle più infande brutture (2).

— Ma se l'umanità continuamente si muove, se si sviluppa, quale è dunque la linea che esprime, secondo voi, questo suo andamento? —

In prima si distingua il movimento dell'umanità dal movimento delle singolari società.

Quanto al movimento dell'umanità interna, quand'anco fosse ben provato che ella andasse sempre avanti in linea retta, niuna regola se ne potrebbe cavare pel buon governo delle particolari società. Il Governo d'uno stato dee dirigere le sue cure a spingere innanzi nel bene lo stato governato: e se il lasciasse perire o andare indietro, non gli varrebbe a scusa il dimostrare esserne ridondato vantaggio al genere umano: l'amministrazione sua rimarrebbe ugualmente pessima.

Come dunque progrediscono le singolari società, come il corpo intero dell'umanità?

Quanto alle società particolari, fluttuan esse continuamente, l'ho già detto a principio, fra i due loro limiti della distruzione e della perfezione (3): l'arte poi del buon governo para tutta ad allontanarle dal primo ed avvicinarle al secondo.

Quanto all'umanità in genere, la linea che descrive nel suo movimento fu determinata in tre modi.

1.° Condorcet la fa andare innanzi in linea retta, e l'abbiam confutato.

2.° Vico pretende muoversi in circolo di maniera, che v'abbia un regresso periodico o un ritorno sui proprî passi (4).

3.° Fichte, più sottile degli altri e a lor posteriore, avvisò che l'umanità muovasi

(1) *Perfettibilità* viene a dire idoneità a perfezionarsi: perfezionamento è il reale conseguimento di sempre nuovi gradi di perfezione.

(2) Egli è troppo noto come Condorcet pretendeva di prevedere in futuro (atteso il progresso nelle idee morali da lui supposto), come gli uomini avrebbero trovato esser cosa assai lodevole il non privarsi de' piaceri de' sensi, evitando in pari tempo il molesto carico di troppo numerosa figliuolanza!!

(3) Ved. le parole d'introduzione premesse a quest'opera.

(4) Il Vico parla delle nazioni, ma le considera nella loro generalità.

a spirale, non ritornando ella al tutto sui passi proprî, ma rientrando colle sue volute negli spazî prima percorsi, non però identici, ma separati da'primi per certe diversità.

Lasciato il primo sistema interamente gratuito, e parlando degli altri due, converrebbe pria dimandare se trattasi di un muoversi dell'umanità nella sfera del bene morale ed eudemonologico, o d'un movimento meramente intellettivo.

Se trattasi di bene morale ed eudemonologico, la cosa è sì fattamente arcana e moltiplice, che l'uomo non potrebbe assicurarsi che le sue congghietture s'approssimassero nè pure alla probabilità.

Restringendosi dunque al movimento dell'umanità entro la sfera dello sviluppo intellettivo, e alle corrispondenti forme esterne della società; il sistema del Vico fondasi sopra una osservazione troppo limitata, perchè ristretta all'andamento delle nazioni antiche: quel filosofo ignorò, per l'esclusivo studio posto da lui ne'classici latini, l'onnipotenza sociale del Cristianesimo.

La sentenza di Fichte è certamente ingegnosa; perocchè nel tempo stesso che lascia luogo al celebre detto, *nil sub sole novum*, riconosce pure l'altro principio non meno solenne, che « le cose non si riproducono mai perfettamente le medesime. » Tuttavia il principio del filosofo tedesco rimane ancor troppo poco determinato: convien diffinire di che spirale si parli, e per quale direzione la società umana in essa si muove.

La mia opinione adunque si è, che l'umana società sostenuta dal Cristianesimo si muova, quanto agli sviluppi intellettivi e agli ordini sociali, « per una spirale, le cui rivoluzioni sempre più s'allarghino, di maniera che il suo movimento cominci vicino al centro, e si continui in ispire del continuo maggiori, senza potersi assegnare al loro ampliamento alcun limite necessario. » Con qual legge poi le spire vengano così amplificandosi, ecco una grande questione per la *storia dell'umanità*, ma al presente nostro scopo non necessaria.

CAPITOLO XVIII.

CONTINUAZIONE. — ALTRO ERRORE DE' POLITICI DEL MOVIMENTO.

Da assurde teorie i politici del movimento non possono trarre che conseguenze pratiche ancora più assurde e ad un tempo infaustissime alla società.

Perciocchè dall'istante che confondono il buono ed ordinato progresso col *movimento* qualsiasi, necessariamente debbono inferirne, tutti i mezzi esser buoni, quando valgano a rimuovere ed agitare la società.

Ora non vi ha dubbio, che i mali ed i bisogni non soddisfatti eccitano talora il movimento e l'agitazione nell'animo e nelle opere degli uomini. Ma qual cosa più strana e più contraddittoria che il riputare un'ottima regola di governo quella che mantiene i cittadini in continui bisogni non soddisfatti, acciocchè vi abbia nella società un moto continuo! Non è ella ugualmente assurda questa dottrina in politica, quanto sarebbe in medicina quella, che dall'osservare che la vita consiste in un incessante movimento, ovvero sia che un continuo muoversi accompagna la vita, volesse indurne qual ottima regola dell'arte medica, di doversi promuovere ne'corpi umani de'continui moti senz'ordine nè misura? E pure, niuno si stupisca, i politici nostri non si ritraggono da tali conseguenze: essi insegnano aperto tutto ciò che ho detto. Ecco come un nostro scrittore insegna appunto a'Governi la maniera di promuovere il sociale incivilimento.

« I mezzi primarî, egli dice, per accrescere la civilizzazione di un paese, consi-
« stono nell'accrescere l'intensità e il numero de'bisogni, e la cognizione degli oggetti
« che li soddisfanno. Siccome la somma de'desiderî è sempre maggiore della somma

« degli oggetti acquistati, quindi, accrescendo i primi, si tiene l'uomo in uno stato « costante di carestia, stato che diviene causa di moto perpetuo » (1).

Vedesi in questo passo, come il *moto perpetuo* viene considerato pressochè sinonimo d'*incivilimento*. Cercasi dunque di promuovere il moto perpetuo, credendosi di aver con ciò ottenuto tutto, senza pigliarsi il minimo pensiero di definire la qualità e quantità del moto che si vuol promuovere.

Vedesi ancora, come in un tale sistema l'appagamento dell'animo è contato per nulla, e ciò che solo vi si apprezza sono le sensazioni transitorie: il che è conseguente a tutti i sistemi sensisti; poichè ne'sensi corporei, a'quali viene ridotto tutto l'uomo, non vi è l'animo, e perciò non si può trovare quello stato desiderabile dell'animo che noi determinammo colla parola *appagamento*.

Ora cotale dottrina s'oppone direttamente al buon senso, e al senso comune; giacchè il buon senso, e il senso comune ha giudicato sempre l'uomo esser più infelice, più ch'egli ha desiderî non soddisfatti.

Ella contiene ancora tutto ciò che vi può essere di più abbietto e di più immorale. Poichè come la virtù è quella che trae seco la quiete dell'animo e la moderazione de'desiderî; così all'opposto il vizio vi mette l'inquietezza ed i desiderî smoderati: la virtù apprezza un bene stabile, l'abituale contentezza del proprio stato; ed il vizio non cerca che delle momentanee, vive, e spesso tumultuose sensazioni, che lasciano dopo di sè l'animo pieno di amarezze e di voglie cieche, continuamente rinascenti a dispetto della stessa volontà dell'uomo.

Dunque la politica del movimento formulata nel principio accennato, che « il Governo debba tendere ad aumentare i bisogni non soddisfatti, acciocchè non manchi mai il pungolo d'uno stato penoso, il qual ecciti gli uomini al perpetuo moto, » procede in tutt'accordo col vizio, ed esclude la virtù come inutile, anzi dannosa allo stato perchè madre di tranquilla quiete.

Finalmente quella dottrina è oltre ogni misura disumana e crudele, tormentando gli uomini pel misero piacere di vederli a muoversi: di guisa che i politici che la professano assai acconciamente si possono rassomigliare a que'fanciulli di cuor duro, che trovano un grande sollazzo nel pungere, ferire e lacerare qualche bestiuola, bramosi di osservare tutti i movimenti convulsi ch'ella fa sotto i loro colpi e le loro trafitture, e come ella dopo lunga serie di strazi protratti al più possibile lungamente, soggiaccia alla morte.

CAPITOLO XIX.

CONTINUAZIONE. — TERZO SISTEMA, OLTRE QUELLO DELLA RESISTENZA E DEL MOVIMENTO.

Il sistema della *resistenza* e il sistema del *movimento* furono messi in pratica, e l'esperienza gli ha giudicati.

Qual fu l'effetto del sistema della *resistenza?*

Quello di preparare la via al sistema del *movimento*.

Questo sembra una contraddizione, e pure è verità di fatto.

Volete voi che gli uomini si sfrenino ad una libertà senza misura? teneteli troppo stretti. Volete che essi si muovano fino a'movimenti i più pazzi e convulsi? obbligateli ad una perfetta quiete. Se gli stringerete, e li terrete quieti colla forza, l'effetto dello slegarsi dalle vostre ritorte contro natura, e del muoversi, sarà più violento, più di-

(1) M. Gioja, *Prospetto delle Scienze Economiche*.—Il principio qui posto da Gioja è in contraddizione coll'altro principio da lui parimente stabilito, che « la sensitività fisica si possa considerare come una quantità costante, » quando si consideri che nel sistema sensistico del Gioja tutti i bisogni appartengono alla sensitività fisica.

sordinato, più cieco; non si potranno domare se non dopo essersi lungamente sfogata quella immensa voglia di agitarsi sentita da tutti: intanto quest'agitazione sembrerà la più bella e la più buona cosa che sia mai stata al mondo: ella si erigerà appunto in un sistema politico, nel sistema del movimento.

Il qual sistema appartiene al secolo scorso: a' precedenti quello della resistenza.

Ma se il sistema della resistenza produce naturalmente il sistema del movimento, qual poi è l'effetto di quest'ultimo sistema?

L'effetto del sistema del movimento ridotto alla pratica si è quello di un terzo sistema politico nemico dichiarato di ogni incivilimento e della società, voglio dire del sistema di Rousseau.

Dopo che è entrato in tutte le menti il principio che l'*incivilimento* consiste nel *moto perpetuo*; dopo che si è pervenuto a credere, esser sufficiente che tutti si muovano, acciocchè la società si perfezioni, senza darsi cura di osservare se gli uomini si muovano per innanzi o per indietro, per diritto o per traverso, in danza ordinata o cozzando l'un nell'altro colle teste fino a spaccarsi le cervella; dopo che tutto ciò è passato dalle menti nella realtà, e niuno oggimai può più tenersi fermo al suo posto senza correre a spostare il suo vicino per mettervisi in suo luogo, e tutta intera la società sollevata in piedi s'agita e si sconfonde, e si rabbattuffola per gli vivi stimoli delle ardenti e implacabili passioni; dopo che tutto questo si vide, quali possono essere le riflessioni che a far rimangono allo stanco attore e spettatore? non sarà egli naturale, che egli si renda nemico della perfettibilità umana, dell'incivilimento e del progresso sociale, dall'istante che s'è sentito dire le tante volte, ciò che è già in tutte le menti, che perfezione, civiltà, progresso è appunto il tafferuglio di quel moto perpetuo ch'egli vide, e onde anch'egli prese delle scosse e degli urti villani che non gli garbaron troppo, restituendone il più che potè? Qual maraviglia dunque se Rousseau, l'uomo del secolo XVIII, nel quale il sistema del movimento avea prodotto i suoi effetti negli animi, in mezzo ad una società dissoluta e vana di appellare raffinamento di civiltà quell'intima sua morale corruzione, « si trovasse forzato a convenire che questa facoltà distintiva « e quasi illimitata della perfettibilità fosse la sorgente di tutti i malori dell'uomo? » Egli non avea e non potea aver della *perfettibilità* umana che l'idea confusa del suo secolo, e però non sapea definirla, se non « quella facoltà la quale, facendo sbocciare « col proceder de'secoli i lumi dell'uomo ed i suoi errori, i suoi vizi e le sue virtù, ne « lo rende alla lunga il tiranno di sè stesso e della natura » (1). Chi non vede la *perfettibilità* essersi confusa insieme colla *deteriorabilità?* e Roosseau definire più tosto il moto e lo sviluppo in genere dell'uomo e della società, che non sia il moto e lo sviluppo che perfeziona? Di nuovo adunque, qual maraviglia, che l'uom rattristato e instizzito da tutto ciò che si chiamava incivilimento, ed era corruttela, si lamentasse della facoltà all'uom conceduta di perfezionarsi così malamente dal suo secolo intesa, come

(1) *Discours sur l'inégalité* ec. — Fu fatta una gran colpa a Rousseau d'aver detto « L'uomo nasce buono e la società lo corrompe. » Certo che questa sentenza, presa alla lettera, contiene due esagerazioni: coll'una innalza troppo l'uomo nella sua origine, coll'altra deprime troppo la società, non riconoscendo in essa il potere di perfezionar l'uomo, ma solo quello di depravarlo. Tuttavia si rammonti che le parole di Gian Giacomo son parole d'un oratore appassionato, nelle quali non si può attendere di trovare la esattezza filosofica nè il rigore del vero. Vuole egli deprimere la società? v'esalta l'uomo della natura; ma tosto appresso, dimenticato o non curato ciò che disse, riconosce l'originale corruzione dell'uomo, e se crede d'avere a mano un luogo acconcio a far brillare la sua eloquenza, non manca d'esagerare anco la corruzione innata della specie nostra. « Gli uomini sono per« versi, » dico nel discorso stesso che noi citiamo (*Discours à l'Académie de Dijon*); « eglino sa« rebbero peggiori se avessero avuto la sventura di nascer dotti. » In un altro luogo: « Prima che « l'arte ripulita avesse i nostri modi e insegnato alle passioni nostre a favellare una lingua acconciata, « erano i nostri costumi rustici, ma naturali, e la differenza de' procedimenti indicava a primo aspetto « quella de' caratteri: LA NATURA UMANA IN FONDO NON ERA GIA' MIGLIORE; ma gli uomini trovavano « la lor sicurezza nella facilità di conoscersi a vicenda; e tal vantaggio, di cui noi non sentiamo più il « prezzo, sparmiava loro molti vizi. »

di quella che « avea tratto l'uomo dalla nativa stupidezza ed ignoranza, da quella ori-
« ginaria condizione, nella quale non sarebb'egli stato diverso dalle bestie, e simile
« ad esse avrebbe almeno menato per le foreste giorni tranquilli ed innocenti » (1).

Apparisce ora qual sia l'incatenamento de' tre sistemi esclusivi di cui parliamo, dominante ciascuno alla sua volta.

Gli uomini sono da principio solleciti di conservare ciò che hanno: i possessori de'beni e del potere vorrebbero arrestare il tempo, lottano mani e piedi con lui per non abbandonargli ciò che egli pure trascina seco: indi il sistema della resistenza, che tende a *conservare;* ma pecca per eccessiva voglia di conservar tutto l'antico, e per gli mezzi che adopera a questo fine, i quali si fanno ognor più strignenti, più arbitrari, e per conseguente più violenti e ostili al naturale e legittimo progresso delle cose umane, fino a tanto che l'umanità molestamente inceppata spezza i ceppi come belva furiosa, e cammina.

Allora appar tosto il sistema del *movimento*, che pecca anch'egli di eccesso, perchè figliuolo dell'ira più tosto che della ragione: fa che la società corra, ma senza alcuno scopo morale. Pure allor credono facilmente gli uomini esser fatta ogni cosa, poichè le ritorte di che erano avvinti sono spezzate: contenti del mezzo che è il movimento, del fine che è il bene, non curano: muovendosi, pensano avere il viaggio fornito. Ma le speranze a che riescono? quel moto senza direzione reca loro tutt'al più una politezza superficiale e apparente: l'uomo interiore si è profondamente corrotto, la società intera sotto dilicate e morbide stoffe delle quali va rivestita come femmina ambiziosa, nasconde delle piaghe sanguinanti, incancrenite.

Queste piaghe sono leggerezza, orgoglio, falsità, dissoluzione calcolata e sfrontata. Nulladimeno la società allora trova mille vagheggini che decantano i suoi vezzi e si piacciono de'suoi laidi costumi. Se non che poi finalmente taluno, e forse di quelli che eran venuti più alla dimestica con esso lei bazzicando, annoiato e lasso di sue smorfiose apparenze, pubblica a suon di tromba le occulte magagne di quella che fu sua donna, e fin ne'veli finissimi che le avvolgono e fasciano il corpo, indica le macchie del sangue corrotto e puzzolente di sue cancrene, e chiama il mondo a sentirne il puzzo. Il quale, si chiami egli Giangiacopo e con altro nome qualsiasi, abborrente dalle città, come da fetenti sepolcri, si volge per dispetto alle antiche boscaglie: e dal suo dispetto trae un sistema politico più strano sì, non più reo degli altri due, pretendendo doversi distrugger del tutto quella civiltà bastarda che il sistema del movimento ha prodotto.

I tre sistemi annunziati si possono adunque chiamare il primo della *conservazione eccessiva*, il secondo della *eccessiva produzione*, il terzo della *distruzione*. Non è necessario che ci fermiamo sopra l'ultimo, più tosto un'elegia che un sistema. Torniamo dunque a'due primi, continuando a considerarli in relazione all'appagamento dell'animo.

CAPITOLO XX.

CONTINUAZIONE. — SE L'ACCRESCERE I BISOGNI SOPRA I MEZZI DI SODDISFARLI, RECHI SEMPRE E NECESSARIAMENTE L'EFFETTO CHE PRETENDONO I POLITICI DEL MOVIMENTO.

Sebbene le osservazioni da noi fatte mostrino ad evidenza l'imperfezione della politica del movimento, tuttavia troviamo necessario continuarci nell'esame di essa, che pur suole oggidì trarsi dietro gran numero di persone.

Il vizio radicale del sistema del movimento è quello, come notammo, di non dare

(1) Ivi.

alcun valore all'appagamento dell'animo, ma solo ai beni esterni e alle voluttà passaggere, quantunque sia evidente che ogni qualvolta gli esterni beni non appagano l'uomo, non sono beni: cosa veduta anco dalla pagana antichità (1).

Ma lasciando questo da parte, e supposto anco cho ciò che si dee cercare non siano che i beni materiali, supposto che da questi, unicamente da questi, dipenda l'incivilimento de' popoli, sarà tuttavia una buona regola quella che ci vien suggerita, di fare in modo che si accrescano ne' popoli i bisogni e non in egual porzione i mezzi di soddisfarli, acciocchè eccitati dal pungolo di questi bisogni non soddisfatti, essi sviluppino meglio la loro attività ed aumentino la loro industria? Otterrà egli questo mezzo sempre e necessariamente l'effetto che si desidera? La civiltà de' popoli crescerà in ragione che cresce la somma de' bisogni non soddisfatti?

La regola ci viene presentata in tutta la sua semplicità e generalità. Che s'ella ammettesse delle eccezioni, sarebbo convenuto accennarle, acciocchè, adoperandola incautamente, non s'avesse poi per risultamento in alcuni casi il contrario di quello che si pretende. Veggiamo dunque se una tal regola si verifichi costantemente nel fatto, come si suppone in teoria da' fautori del movimento.

Posciachè l'effetto che ci si promette dall' uso di quella tal regola si è l'incivilimento, veggiamo com' ella risponda primieramente applicata a que' popoli che si trovano ancora nell' infimo stato rispetto alla civiltà.

Co' selvaggi delle Indie occidentali la regola indicata fu messa in uso dalle colonie inglesi dell'America settentrionale. I bisogni di que' popoli cacciatori erano pochi e facilmente accontentabili; se ne fecero adunque nascer loro molti ed intensi, non crescendo loro in egual proporzione i mezzi accomodati a soddisfarli. Quali furono gli effetti che in quelle tribù produsse un tale aumento di bisogni? forse l'incivilimento? No, come tutti sanno. — Che cosa dunque? — il loro irreparabile sterminio.

Uno scrittore che ebbe sott' occhio quelle popolazioni e le considerò attentamente (2), descrive questo avvenimento nel modo che segue:

« Tutte le tribù indiane che altre volte abitavano il territorio della Nuova Inghil-
« terra, i Narragonsetti, i Mohikani, i Pecoti non vivono più che nella rimembranza
« degli uomini: i Lenapi che avanti centocinquant' anni accolsero Penn sulle rive della
« Delawara, oggidì sono spariti. Io mi sono scontrato cogli ultimi degl' Irochesi: di-
« mandavano l'elemosina. Tutte le accennate nazioni già egli è tempo si stendevano
« fino alla riva del mare: di presente è uopo percorrere più di cento leghe nell' inter-
« no del continente per trovare un Indiano. Questi selvaggi non si sono già solamente
« ritirati, si sono distrutti (3).

Veduto il fatto, veggiamone le cagioni: « Quando gl'indiani abitavano soli i de-
« serti da' quali oggidì vengono banditi, i loro bisogni erano pochi: da se stessi si fab-
« bricavano le armi, l'unica loro bevanda era l'acqua de' fiumi, e non avevano per
« vestimenta, che le pelli degli animali la carne de' quali li nutricava. »

« Gli Europei introdussero fra gl'indigeni dell'America del Nord le armi da fuo-

(1) Cicerone riconosce che i beni materiali non sono beni quando non appagano l'animo dell'uomo. « E chi intendiam noi che sia ricco? o questa qualità di ricco in qual uomo la poniamo? In quel-
« lo, io credo, la cui possessione è tanta che il fa agevolmente CONTENTO di un vivere liberale, in
« quello che non cerca più nulla, nulla appetisce, nulla più desidera. Egli è mestieri che lo STESSO
« TUO ANIMO ti giudichi ricco, non il parlare degli uomini; che l'animo stimi non mancargli più niente
« e che altro non cerchi. So' tu sazio e contento del danaro che hai? e bene, il concedo, tu se' ricco.
« Ma se all'opposto per avidità di danaro non reputi turpe niun guadagno,—se ogni dì tu fraudi, in-
« ganni, chiedi, patteggi, togli, rapisci,—questi sono eglino segni d'un uomo che abbonda, o d'un
« bisognoso? Eh che l'animo dell'uomo dee appellarsi ricco, non il forziere: quantunque questo tra-
« bocchi, fin a tanto che io vedrò te vuoto, non ti riputerò mai ricco » (Parad. VI). Simiglianti luoghi bellissimi son frequenti ne' più nobili scrittori dell' antichità; la Stoa fu quella che ebbe il merito di aver meglio formolata e ridotta all'evidenza la verità d'una sì nobile dottrina.

(2) Tocqueville.

(3) « Nei 13 Stati originari dell'Unione presentemente non vi hanno più di 6273 Indiani. »

« co, il ferro e l'acquavite: hanno loro insegnato a surrogare i nostri tessuti a' vesti-
« menti barbari di cui la semplicità indiana s'era fino allor contentata. »

Gli Europei adunque eccitarono in essi de' bisogni nuovi come prescrive la politica del movimento. Gli oggetti poi da soddisfare questi nuovi bisogni, come pure impone la stessa politica, non crebbero nella ragione medesima de' bisogni. Divennero più civili? Eccolo.

« In contraendo de' gusti nuovi, gl'Indiani non appresero l'arte di soddisfarvi, e
« convenne loro ricorrere all'industria de' Bianchi. A correspettivo di questi beni, che
« essi non sapevano crearsi, non poteva il selvaggio offerire se non le ricche pellicce
« che i suoi boschi ancora gli somministravano. Da questo momento la caccia non
« dovea solo provvedere a' suoi bisogni, ma ben anco alle frivole passioni d'Europa.
« Non inseguivano più le belve delle foreste per solo nutrirsene, ma ancora per pro-
« curare a sè stessi i soli oggetti di cambio che potessero dare a noi. »

« Per tal modo di mano in mano che s'accrescevano i loro bisogni non ristavano
« dal diminuirsi i loro mezzi. »

Bisogni adunque accresciuti non vuol dire sempre industria di soddisfarli accresciuta, come suppone il sistema politico che esaminiamo. Laonde egli è un falso supposto, che l'uomo sia sempre dal pungolo degli accresciuti bisogni stimolato all'industria; questo pungolo in certe circostanze non produce che l'impoverimento e la miseria anco estrema delle popolazioni, le quali non potendo più resistere all'urgenza dei bisogni, per soddisfarli alienano fino le cose più necessarie alla loro esistenza. Ora la diminuzione delle cose necessarie alla esistenza equivale a diminuzione di popolazione; e perciò i bisogni accresciuti nelle indicate circostanze sono opportuni per distruggere le popolazioni già povere e barbare, anzichè per incivilirle ed arricchirle. Gl'Indiani d'America per soddisfare a' bisogni nuovi eccitati in essi dalla vicinanza degli Europei, sono costretti di dar loro delle pellicce: per dare le pellicce debbono distruggere le belve, e le belve parte distrutte e parte fuggenti davanti a questo accrescimento di guerra che loro si fa lasciano de' territori, che diventano inutili agl' Indiani che vivono di caccia. Finalmente non bastando le pellicce a soddisfare a' bisogni in essi eccitati, gl'Indiani vendono i loro terreni a vil prezzo, e perdono fino il suolo in cui erravano. Continuiamo ad udire la descrizione degli effetti della dottrina politica che or forma l'oggetto della nostra attenzione praticata cogl'Indiani, non a dir vero per incivilirli, ma per ispogliarli di ciò che solo possedevano al mondo, le loro boscaglie e i fertili loro deserti.

« Lo spossessamento degl'Indiani si fa spesso a' nostri giorni in una maniera re-
« golare e per così dire legale. »

« Quando la popolazione europea comincia ad avvicinarsi al deserto occupato da
« una nazione selvaggia, il Governo degli Stati-Uniti invia comunemente ad essa una
« ambasciata solenne: i Bianchi radunano gl'Indiani in una gran pianura, e dopo
« aver mangiato e bevuto con essi, dicono loro: « Che fate voi nel paese de' vostri pa-
« dri? ben presto vi converrà dissotterrare le loro ossa per vivere. In che mai la con-
« trada da voi abitata val meglio d'un'altra? vi hanno forse solamente qui, dove voi
« state, de' boschi, delle paludi e de' prati? forse che non potreste voi vivere altro che
« sotto il vostro sole? al di là di queste montagne che voi vedete all'orizzonte, al di
« là di questo luogo che termina all'ovest il vostro territorio, s'aprono delle contrade
« dove stanno ancora bestie selvagge in gran copia: vendeteci le vostre terre, e voi
« andatevi in que' luoghi là a vivere una vita felice. » Dopo essersi tenuto questo di-
« scorso, si sciorinano tosto innanzi agli occhi degl'Indiani armi da fuoco, vestimenta
« di lana, barili d'acquavite, collane di vetro, braccialetti, orecchini e specchi. Se alla
« veduta di tutte queste ricchezze, esitano tuttavia, viene loro insinuato ch'essi non
« potranno poi rifiutare il consenso che loro si chiede, e che fra poco il Governo stes-
« so sarà incapace di garantir loro il godimento de' loro diritti. Che fare? Mezzo con-

« vinti, mezzo costretti, gl'Indiani s'allontanano: vanno ad abitare de' nuovi deserti « ne' quali i Bianchi non li lasceranno certo dieci anni in pace. Egli è così, che gli « Americani acquistano a vil prezzo delle provincie intere di tal valore, che i più ricchi « sovrani d'Europa non potrebber pagare (1). »

E qui mi permetta il lettore che io rechi ancora un brano del rapporto che i signori Clark e Lewis Cass facevano al Congresso il 4 febbraio 1829, documento che mi viene somministrato dall'autore di cui ho fin qui recate le parole. Nella descrizione del modo onde gli Americani riducono gl'Indiani a vender loro i terreni, apparisce troppo distintamente in qual maniera i bisogni accresciuti accechino le popolazioni specialmente semplici, e le travolgano alla propria rovina mediante le passioni che eccitano in esse, più tosto che loro aprano l'ingegno, e le incamminino per la via d'una lodevole industria, come si suppone.

« Quando gl'Indiani, narrasi in quel Rapporto ufficiale, vengono al luogo dove « dee farsi il trattato, sono poveri e presso che nudi. Là essi veggono e considerano « un gran numero di oggetti preziosi per essi, che i mercadanti americani hanno cura « di recarvi. Allora le donne e i fanciulli che desiderano che si provvegga a' loro biso- « gni, cominciano a tormentare gli uomini con mille domande importune, ed impie- « gano tutta la loro influenza su di questi per ottenere che abbia luogo la vendita delle « terre. L'imprevisione degl'Indiani è abituale ed invincibile. Provvedere a' suoi bi- « sogni immediati, e accontentare gl'instanti suoi desideri è la passione irresistibile del « selvaggio: l'aspettazione di futuri vantaggi nol tocca che debolmente: agevolmente egli « dimentica il passato, e non s'occupa dell'avvenire. In vano si chiederebbe agl'Indiani « la cessione d'una parte del loro territorio, se non si fosse in caso di soddisfare sul punto « stesso a' suoi bisogni » (2).

Questi sono fatti che danno a conoscere la natura umana, e provano che l'astratta teoria di dover aumentare i bisogni nelle popolazioni, affine di aumentarvi l'industria e la civiltà, è indeterminata e troppo generale, e per conseguente molte volte funestissima in pratica.

I fatti che presenta la natura umana com'essa è in realtà, e che vengono trascurati e non calcolati nella detta teoria, sono i seguenti:

1.° Non si calcola, che i *bisogni* non soddisfatti generano delle *passioni* in quelli ne' quali sono eccitati, le quali passioni, lungi dall'illuminare l'intelletto, l'offuscano e il confondono. All'incontro l'industria esige che si accresca l'intelligenza, anzichè ella si diminuisca o falsifichi. Dunque ogni qualvolta i bisogni nuovi si rendono cause di forti e impetuose passioni negli uomini, in luogo di eccitarli all'industria, li spingono e travolgono a de' passi falsi e funesti.

2.° Non si calcola, che i bisogni eccitati possono venire soddisfatti ugualmente in diverse maniere; cioè o in una maniera che non ha dopo di sè altre conseguenze, o in una maniera che trae dietro a sè delle conseguenze buone, o finalmente in una maniera che trae seco delle conseguenze dannose. A ragion d'esempio, io potrò soddisfare ai miei bisogni coll'industria, ovvero colla rapina. Nel primo caso, nel tempo stesso che provvedo al mio bisogno, io ritraggo anco il vantaggio, che aumento la mia industria

(1) « Il 30 maggio 1830 il sign. Ed. Everett affermava nella camera de' rappresentanti che gli « Americani avevano acquistato già, per trattato, all'est e all'ovest del Mississipi 230,000,000 d'acri. »

« Nel 1808 gli Osagi cedettero 48,000,000 d'acri per una rendita di 1000 dollari. »

« Nel 1818 i Quapawsi cedettero 29,000,000 d'acri per 4000 dollari. —

« Affine di appropriarci le terre deserte, così diceva ai 24 febbraio 1830 il signor Bell riferento « del comitato degli affari indiani al congresso, noi abbiam preso l'uso di pagare alle tribù indiane « quanto vale il loro paese di caccia dopo che il selvatico è fuggito, o è stato distrutto. » — Ciò che intendono di pagare gli Americani a' selvaggi non è il valore del terreno, ma il *diritto di occupazione*, qual è in mano di chi non sa trarre alcun profitto dal medesimo fuor quello solo di camminarvi e dormirvi sopra.

(2) *Documens législatifs du Congrès*, doc. 117.

e colgo tutti i beni d'una vita laboriosa. Nel secondo caso, provvedo bensì al mio bisogno, ma io deterioro la mia condizione morale, e mi procaccio tutti i mali provenienti dalla immoralità. Avendovi adunque più modi di soddisfare a' miei bisogni, altri buoni nelle loro conseguenze, altri cattivi; i bisogni ch'io provo non possono essermi cagione di bene, se io non mi trovo in una tale condizione, nella quale io *sappia, possa* e *voglia* soddisfare a' miei bisogni con modi onesti ed utili. L'Indiano, a ragion d'esempio, mancando di *previsione*, non *sa* per anco eleggere il mezzo dell'industria a sopperire a' suoi bisogni, e si appiglia a quello rovinoso di vendere le sue terre. L'Indiano medesimo mancando di sufficiente *dominio sopra sè* stesso per differire alquanto la soddisfazione de' suoi desiderî, come richiederebbe il mezzo dell'industria, e perciò riuscendogli insopportabile ogni dilazione, non *può* eleggere il mezzo migliore, e scegliere il pessimo, quello di vendere l'unica ricchezza ch'egli possiede, il suolo che lo sostiene sopra la terra. Finalmente gli uomini viziosi scelgono de' mezzi immorali a soddisfare a' loro bisogni accresciuti, trovando che tali mezzi sono e più pronti, e più comodi, e soprattutto più conformi al maligno loro genio. Questi non scelgono i mezzi buoni perchè non *vogliono*. Posti dunque questi fatti inegabili, accresciamo i bisogni fattizî in popolazioni improvvide. — L'effetto sarà di rovinarle. — Accresciamo i bisogni fattizî in popolazioni che hanno degl'istinti subiti e fanciulleschi, come necessariamente sono le popolazioni ancor barbare. — Lo stesso effetto. — Accresciamo i bisogni in popolazioni corrotte. — L'effetto sarà di accelerare la loro rovina materiale, in pari tempo che si aumenta e trabocca a gran passi la loro immoralità.

Or conviene notare, che non vi ha nessuna nazione, per civile e colta che ella sia, la quale non contenga nel suo seno 1.° un numero di persone prive al tutto o in parte di previsione, 2.° un numero di persone che o per età o per carattere hanno de' gusti impetuosi e del tutto fanciulleschi, 3.° un numero di persone immorali.

Ciò posto, egli è evidente, che l'aumento de'bisogni operato dal governo in una nazione qualsivoglia, produrrà un effetto funestissimo sulle tre classi di persone indicate, cioè un aumento di miseria e d'immoralità.

La savia politica dee tener conto di questo effetto inevitabile, che produce in una nazione qualsivoglia l'aumento de'desiderî e de'bisogni eccitati artificialmente nel popolo. Egli è pure manifesto, che questo danno che si produce nello stato coll'aumentare i bisogni e i desiderî del popolo, è tanto maggiore, quanto le tre indicate classi di persone sono più numerose.

E tale effetto funesto, che ogni aumento artificiale di bisogni produce nel popolo, rende ragione di un fatto palmare che si osserva costantemente nelle nazioni più colte, e specialmente nelle capitali d'Europa. Nelle nostre magnifiche capitali, di cui insuperbiamo, vedesi accoppiata la miseria più estrema alla più eccedente ricchezza, e la più mostruosa immoralità alle virtù sociali. Il qual fatto cessa d'essere misterioso quando si considera, che nelle grandi città e nazioni i bisogni artificiali, e con essi i desiderî vivi, sono aumentati assai più che in ogni altro luogo. L'aumento eccessivo di tali bisogni e di tali desiderî produce necessariamente somma miseria e somma immoralità in quella porzione ivi numerosissima di abitatori che appartiene all'una o all'altra delle tre classi da noi di sopra indicate.

Fate che i figliuoli di famiglia non conoscano bisogni artificiali, e sieno privi dei desiderî vivi che nascono da questi. Essi non hanno alcuna cagione di non esser sottomessi e affezionati, come lor detta la natura, ai loro genitori, e di non vivere tranquilli nelle proprie famiglie.—Eccitate nella gioventù tali bisogni, e con essi i desiderî di soddisfarvi. Non avendo alle mani, durante l'educazione loro, i mezzi legittimi di farlo, ricorrono al furto domestico, al gioco, e ad altri modi illegittimi per giungere al loro intento.—Crescere dunque il numero de'bisogni fattizî nella gioventù è il medesimo che gettare in essa l'inquietudine e il mal amore, storla dall'onesta ed utile educazione, alla quale vorrebbero applicarla i parenti, e metterla in sulla via dell'immoralità e della corruzione.

Fate che il povero impotente di lavorare non conosca i bisogni fattizî. Egli vive della poca elemosina che riceve dalla carità de'suoi simili, tranquillo ed innocuo. — Mettetegli la voglia di vivere meno male. Non bastandogli più la limosina onestamente ricevuta, ricorre al furto, alla prostituzione, al ruffianesimo, e ad altri mezzi infami di lucro, servendo così ai vizî degli uomini.—Crescere dunque il numero de'bisogni fattizî ne'poveri è il medesimo che: 1.° crescere il numero de'ladri, e per conseguente diminuire la sicurezza delle proprietà degli onesti cittadini; 2.° crescere il numero delle vittime della dissolutezza; 3.° crescere il numero di quelli che si rendono ministri a'vizî altrui, e rendere con ciò il vizio più agevole a tutti; 4.° mettere una separazione e una guerra intestina fra le diverse classi de'cittadini, giacchè la classe povera rovesciata nella immoralità e resasi infame, non solo è divenuta incapace di risorgere dal suo misero stato, ma ella è fatta vile agli occhi delle altre classi, infesta e inimica alla società, e degna che si distrugga, anzi che si soccorra: essa odia, ed è odiata. L'estinzione della compassione verso i poveri, che nasce in tal modo per necessaria conseguenza aumentandosi la durezza del cuore da tutte e due le parti, è un danno infinito che si fa allo stato morale e pacifico della società.

Passiamo ad altre classi. Fino a tanto che il contadino e l'artigiano non conosce che que'bisogni che egli può appagare agevolmente col travaglio della terra e col guadagno giornaliero, l'uno e l'altro vive contento in seno della famigliuola, e vi gode la domestica felicità. Se i bisogni crescono di un solo grado, in maniera che con accrescere alquanto la fatica e la sollecitudine ne'lavori possa ancora soddisfarvi, facendo noi l'ipotesi migliore possibile, non seguirà alcuno sconcerto, perchè egli può giungere con maggior travaglio a soddisfare a'bisogni. Questa ipotesi per altro si avvera solo in individui che hanno ben radicata l'abitudine al lavoro, giacchè i negligenti non sentono lo stimolo di cui parliamo, o per dir meglio non giova loro se non ad accrescere le loro malizie e le loro ribalderie. I contadini adunque, gli artigiani e manufatturieri che già prima lavoravano, venendo nuovi bisogni, lavorano di più. E bene! Farà questo aumento di lavoro un bene o un male?—Egli è chiaro, che se le famiglie de'contadini e de'giornalieri vengono obbligate ad una fatica soverchia per supplire a'proprî bisogni, essi soggiacciono ad un peso maggiore, e ad una maggiore povertà. Se il travaglio necessario per sopperire a'lor bisogni è eccessivo, esso diventa finalmente grave e importuno alla natura umana; ne conseguita un disamore al medesimo travaglio; le forze corporali, in vece di conservarsi, si frangono; e ad ogni accidente di malattia in un individuo della famiglia, o di mancanza di lavorio, la diminuzione del guadagno è più importuna o anco del tutto fatale: insomma la classe di cui parliamo, più affaticata com'ella è, trovasi anco più tentata di abbandonare il lavoro stesso, in cerca di qualche mezzo che più speditamente le somministri i mezzi da soddisfarsi, senza riceverne tanta oppressione.

Ma qui i bisogni artificiali non son cresciuti che di un grado: facciamoli dunque crescere d'un altro grado: quale effetto n'avremo noi? —Prima di tutto la divisione e la discordia domestica.

Questo s'intenderà subito da quelli che hanno fatto qualche osservazione su avvenimenti che si rinnovano ogni giorno. La famiglia è composta d'una parte debole, che sono le donne ed i fanciulli, e d'una parte forte, che sono i padri ed i figliuoli adulti. Se vi sono molti bisogni da soddisfare, essi producono necessariamente la tirannia domestica, o sia l'oppressione che esercita la parte forte sulla parte debole. I capi di casa che hanno molti ed urgenti bisogni fattizî, lascian languire nella miseria le mogli ed i fanciulli, logorando i guadagni alle taverne e in tutti que' luoghi di stravizzo e di dissolutezza, dove trovano da appagare i veementi loro appetiti. I figliuoli adulti di famiglia fanno rissa co'loro padri: fra due parti forti nasce la guerra; e di solito sono i figliuoli che la vincono: sia perchè l'amore paterno sgagliardisce bene spesso ne'padri la ferocia, sia perchè i figliuoli più robusti per gli anni bravano l'età avanzata del padre

che travaglia e guadagna meno di essi, e che non ha mai loro inspirato rispetto, atteso la sua disordinata condotta. Vizî e discordia negli uomini adulti, inedia, stento e afflizione nelle donne, educazione abbandonata, famiglia senza governo e senza gioie: tale è dunque il certo effetto dei bisogni fattizî eccitati oltre a un certo grado nella classe agricola e manufattrice.

Ora continui una tale politica ad operare: i bisogni fattizî crescano tuttavia in numero ed in urgenza. Allora in niuna maniera i proventi della professione basteranno a soddisfarvi; nè con tutto ciò quelli che sono punti da de' desiderî e da passioni tanto inadeguate al loro stato, sono disposti a rinunziarvi. Non resta dunque loro se non una delle due, o di buttarsi a mezzi illegittimi per acquistare il modo di soddisfarsi, o d'abbandonare quella professione che non dà loro abbastanza, cercandone una più lucrosa. Questo è ciò che avviene continuamente nelle società più avanzate: mi appello a chi le ha osservate: gli uomini stimolati da bisogni maggiori de' mezzi che loro somministra la professione, si dividono nelle predette due classi: altri si danno al mal fare, altri cercano d'avanzare di condizione. Esaminiamo se lo spignere gli uomini all'uno o all'altro di questi partiti, possa essere utile alla società.

Quanto al primo, che cosa mai sono i ladri, gli assassini, i frodatori, i biscazzieri, gli azzecca-garbugli, o finalmente gl'ingannatori di tutte le guise, se non sempre uomini stimolati fortemente da bisogni fattizî, che, non trovando in che altro modo soddisfarvi, si volgono a spogliare gli altri colla forza o coll'astuzia delle loro proprietà? Dunque nel numero eccessivo de' bisogni artificiali, nell'urgenza de' desiderî e delle passioni che si producono, o da cui son prodotti, si dee intraveder chiara la cagione di tutti i principali mali della società, la cagione che spinge gli uomini d'uscire dalle classi oneste in cui si trovano, per gittarsi e perdersi nelle classi de' delinquenti. Sarà ella dunque utile e savia una sì fatta politica?

Nè men difficile vuol essere il sostenere con solide ragioni, che alla società rechino vantaggio quelle persone che s'appigliano al secondo de' due nominati partiti, cioè che abbandonano la propria condizione in cui sono, per trovarne una più lucrosa e più stimata agli occhi degli uomini, nella quale possano meglio accontentare i bisogni che si sono sollevati nel loro cuore.

Somigliano costoro a' primi nell'abbandonar che fanno la professione propria, sebbene non prendano come i primi una direzione rea. Or se il contadino o l'artigiano abbandonasse la propria professione perchè il numero de' contadini o quello degli artigiani soverchiasse a' bisogni della società, niun mal ci sarebbe in questo abbandono. Ma la ragione onde le persone di cui parliamo staccansi dalla propria professione non è questa, non è una ragion sociale, ma una ragione del tutto egoistica. Sentono de' bisogni che non conoscevano, perchè il governo s'è dato cura di farli nascere in essi: non piace adunque più quell'arte, che loro non somministra come soddisfare a' nuovi desiderî. Convien riflettere, che il governo che sommuove dei desiderî fattizî ne' membri della società, non ha poi mica in mano il potere di limitare il numero delle persone alle quali tali desiderî si estendano: oltrechè ciò sarebbe fuori della sua teoria, che in generale prescrive l'accrescimento indefinito de' bisogni in una ragion maggiore dei mezzi di soddisfarli.

Se dunque negli agricoltori e negli artigiani si eccitano bisogni eccedenti la possibilità d'appagarli coi proventi del proprio stato, disamorati della propria professione, l'abbandonano; ciò che non può esser che molto dannoso tutte le volte che vengono in questo modo a sottrarsi le braccia all'agricoltura e alle arti. La mano d'opera per diminuzione degli operaî incarisce, onde risulta un danno economico all'industria ed alla nazione in generale. La nazione nella quale vien meno la voglia di lavorare ne' giornalieri e si fa eccedente il prezzo del lavoro, ha un impedimento grandissimo che le rende difficile od anzi impossibile l'andar avanti nella via dell'industria, del commercio, e in una parola dell'arricchimento, rimanendosi l'ultima nella concorrenza che dee sostenere colle altre nazioni.

Oltracciò riflettasi, che quelli che abbandonano la propria professione per impararne una più lucrosa, cominciano dall'esporsi a delle perdite certe, le quali sono anco altrettante perdite di ricchezza nazionale, e debbono vincere delle difficoltà che fanno loro ben sovente fallire l'esito da essi sperato.

In quanto alle perdite:

1.° Passa un certo tempo fra il sentirsi sollecitato da' bisogni straordinari a cangiar professione, e l'effettiva risoluzione di cangiarla.

In tutto questo tempo di mezzo l'uomo, vacillante in un dubbio e in un malcontento crescente, va perdendo ogni dì più l'amore al genere di travaglio, a cui si applica con una negligenza sempre maggiore, perchè presente di doverlo abbandonare. Questo stato incerto ed inquieto non è solamente rovinoso all'economia della famiglia, ma anco alla moralità. S'abbandona l'uomo facilmente a' divertimenti, o passa il tempo in ozio per ogni minima occasione che gliene sopravvenga; giacchè la solita fatica gli si è già resa immensamente noiosa. I giovani che dopo aver posto mano ad una professione l'abbandonano, hanno quasi sempre un riuscimento infelice.

2.° L'uomo abbandonando l'arte propria, quella in cui, per così dire, è nato, per pigliarsene un'altra, lascia il mestiere che fa per apprendere un mestiere che non sa.

Ci ha dunque una perdita di tempo in questo passaggio, ed una perdita di abilità; perocchè egli è difficile, parlando ordinariamente, che altri si renda più abile in un'arte novella, che non sia in quella che apprese da' suoi genitori e che succhiò quasi col latte.

E quante difficoltà non ha egli, oltr'a questo, da vincere! Dee pagare le spese di magistero, dee lottare cogli emuli, colle circostanze avverse, colla novità d'una condizione nella quale non sa ancora contenersi prudentemente, inesperto com'egli si trova essere de' pericoli che l'accompagnano, e in mezzo ad una compagnia di colleghi già esperti.

Ma vinca tutte difficoltà. Rimarrà ancora da proporsi ai nostri politici un gran problema. Com'essi destando nelle classi agricole e industriali delle grandi voglie e degli smisurati bisogni, spingono queste classi all'insù, cioè ad invadere il posto delle classi superiori; così pure la stessa politica del movimento pressa e smuove dal loro posto anco le altre classi superiori della società col solito mezzo di seminare in tutti i cittadini de' nuovi bisogni. Or ecco il gran problema: « Sarà egli utile alla società umana che niuna persona voglia più mantenere il suo posto, ma che tutte vogliano ascendere, tutte spingersi ai gradi più elevati? » Mi si dica, dove anderanno tutte queste persone in moto? Io veggo che se la piramide sociale è larga alla base, ella è poi ristretta alla cima, per quanto spuntata e mozza la si concepisca: voglio dire, io veggo che se gli uffici bassi possono occupare un ragguardevole numero di persone, i posti all'incontro più elevati sono necessariamente pochi, e un numero assai limitato di persone basta a far che sieno tutti occupati. Che avverrà dunque se una moltitudine immensa si precipiti, quasi al conquisto d'un bottino, verso quel piccolo numero di posti e di uffici più alti? Chi non vede che questo movimento caccia tutta la gente in un luogo sì angusto, nel quale le persone si debbono schiacciare l'una coll'altra? non n'avrem noi dunque per ultimo effetto una guerra la più accanita di tutti con tutti, nella quale però la maggior parte rimane perdente, per questo appunto che i luoghi che voglion tutti occupare non possono ammettere per la loro natura stessa se non poche persone? Questa ambizione incontentabile, questa sete morbosa d'onore, di potere, di lucro, diventa universale bisogno, mercè la politica di cui parliamo, e questa politica non può tuttavia aumentare a sua voglia il numero delle persone costituenti le classi più elevate: la conseguenza, l'effetto di essa non è dunque se non questo, che i posti più elevati della società non sieno mai pacificamente posseduti da niuno, sieno sempre invasi da' più violenti o da' più astuti, da quelli in una parola che sono più csagitati dal bisogno di sedere in tant'altezza, non da' migliori e che quegli stessi vi giungano

stanchi, feriti nel combattimento, dopo di aver rovesciato ed abbattuto un gran numero di emuli, incerti di mantenersi nel posto invidiato anche sol pochi istanti. Certo i governi de' nostri tempi, quantunque abbiano cresciuto immensamente il numero degl'impiegati, tuttavia ben s'accorgono di non aver posti bastevoli da contentare la strabocchevole turba di postulanti, e le Università continuan pure a vomitare nella società centinaia di giovani che sentono un bisogno immenso d'influire nelle cose pubbliche, e che pur rimangono lunghi anni senza carica e senza pane in seno a delle famiglie smunte dalle spese incontrate pel loro mantenimento nel corso degli studî.

Quelli che difendono la teoria politica che prescrive di aumentare i bisogni fattizî de' popoli, se fossero conseguenti a sè stessi, dovrebbero bramare un'ampissima gerarchia sociale, e non mai poi de' governi a buon mercato, acciocchè dalla base alla punta vi avesse un lungo spazio da percorrere, e le diverse classi si potessero moovere all'insù senza giungere tosto tosto al termine del loro moto, o senza venirne fra loro in breve alle mani, buscando intanto ad ogni scaglione della piramide un tozzo bastevole da rosicare. Ella è dunque una manifesta inconseguenza quella de' politici nostri, i quali, con una teoria che solo ne' governi monarchici sarebbe meno perniciosa, e potrebbe camminar qualche tempo senza rovinarvi al tutto la società, pretendon poi di esser popolari e fautori della materiale uguaglianza fra' cittadini. Non è egli vero, che se questa materiale uguaglianza potesse aver luogo, ogni movimento sociale sarebbe finito? non è egli evidente, che in uno stato in cui tutti i beni e tutte le persone fossero pareggiate, e perciò non formassero che una classe sola, qualsivoglia movimento che facessero le persone stimolate da' bisogni, non avrebbe altro effetto che quello di far uscire le persone che si muovono dalla linea comune, e distruggere la stabilita e predicata eguaglianza? La dottrina dunque che prescrive d'eccitare i bisogni fattizî nel popolo, all'uguaglianza è nemicissima, come quella che colla uguaglianza de' cittadini non potrebbe giammai conciliarsi: tanto più ch'egli è impossibile che i bisogni che il governo del movimento va seminando, crescano in tutte le persone nello stesso grado e nello stesso modo; onde dee rimaner disuguale anco lo sforzo che i cittadini fanno per soddisfarvi, e il conquisto de' beni verso de' quali con varia lena si slanciano.

Dove all'incontro fra l'infima classe e la suprema una gran distanza vi fosse come è nelle monarchie, s'intende la possibilità di maggior moto: s'intende altresì, come questo moto possa venir accostando lo stato do' cittadini al pareggiamento delle fortune e del potere, purchè però si supponga che i bisogni s'accrescano nelle classi basse e non nelle più elevate. Chi ben considera, s'avvedrà che questa nostra osservazione è la chiave che spiega la vera origine del sistema politico del movimento, che prese prevalenza nelle menti e nel sentimento de' popoli da tre secoli a questa parte: che ne fa intender lo spirito, e in parte il giustifica ne' suoi istinti, mentre il condanna nelle sue formole. Noi combattiamo le formole di questo sistema come inadeguate al suo spirito; noi dimostriamo queste formole vaghe, indeterminate, e perciò funeste all'umana società. E veramente che di più funesto, anzi che di più reo di quella politica che prescrive di doversi aumentare i bisogni fattizî de' membri della società senza indicare nè la qualità, nè il limite di questi bisogni, nè le classi nelle quali giova che i bisogni fattizî si aumentino, nè le circostanze sociali che rendono desiderabile un tale aumento? Se i bisogni fattizî debbonsi aumentare in tutte le classi; dunque anco nelle superiori, fin anco nella suprema. Ma non è questa la certa via di gittare nel seno dei maggiorenti e de' principi delle immani ambizioni, delle voracità insaturabili, la crudeltà, la mollezza, tutte le passioni spinte al furore? non è questa la certa via di far nascere delle fortissime tentazioni di abusare del potere in tutti quelli che l'hanno in mano, qualunque possa essere la forma di governo?

E pure così prescrivono, per dirlo di nuovo, le formole prese alla lettera: così operarono molti, cioè tutti quelli che seguono sol delle formole, senza che la lor condotta sia guidata dal senso intimo dei tempi; nè sarebbe difficile indicare le livide trac-

ce che l'azione di questi rigorosi sensisti lasciò e lascia continuamente nelle moderne società.

Ma se osserviamo quanto gl'istinti politici delle moderne nazioni vanno operando in Europa da trecent' anni, non ci sarà punto difficile accorgerci che tali istinti, anzi che ben espressi, sono in contraddizione colle formole astratte che noi rifiutiamo, non riconoscendole per fedeli espressioni di quelli, quali pur le spacciano i loro autori. E in vero tutto l'andar delle cose pubbliche da trecent'anni mira a rialzare le classi inferiori, ed a svegliare in queste sole desideri e speranze per renderle attive. Non ha dunque per principio l'accrescere i bisogni in generale. Egli è anco improprio il dire che tende a crescere i *bisogni* del popolo; questi bisogni sono pur troppo una conseguenza nicote affatto utile; non mai il fine della politica pratica de' moderni secoli ben intesa, intesa nel suo vero spirito, nella parte miglior del suo spirito. Ciò che ella vuole veramente accrescere nel basso popolo si è *la cognizione de' propri interessi e la risoluzione di applicarsi ad essi con previsione ed attività:* il che è lodevole; quanto poi a' *bisogni*, essi non formano che la mala giunta, come si suol dire, della buona derrata; conciossiachè non vi ha nelle cose umane miglioramento di qualsiasi genere, che seco non avvolga qualche nuovo male, per una legge profonda, ontologica, indeclinabile e sfuggente allo sguardo de' superficiali *perfettisti*. Ma i filosofi nostri mal provvedutamente s'appigliano a' bisogni quasi alla cosa principale, e formolano su questi la assurda teoria. Di più; il bel desiderio delle colte nazioni di vedere la moltitudine meno ignorante ed inerte nacque principalmente in quegli stati monarchici, nei quali la plebe cominciava ad emettere dal suo seno persone sviluppate, ricche, colte, cioè a dire influenti coll'industria, col sapere, col merito nel corpo sociale. Queste persone divenute medie fra il basso popolo onde uscivano, e l'aristocrazia a cui si avvicinavano, erano in caso di por mente qual grave giogo d'ignoranza e d'inettitudine pesasse sulla grande maggiorità delle nazioni, e come a cagion di questa inscienza e quasi stupidezza rimanessero i suoi diritti senza difesa, ed aperta la via alle oppressioni di quelli che eran più potenti, più scaltri e più associati insieme per la ricevuta educazione. Vennero dunque costoro in gran voglia d'avvicinar la plebe alle sommità sociali, e lo sperarono mettendosi essi stessi a guidarla, ammaestrarla, incoraggiarla (1). Ma fra questi, mossi in origine da un sentimento di umanità, di equità, di giustizia, v'ebbero degl'impazienti, dei violenti e de' malvagi: alcuni vollero veder subito il riuscimento del lor disegno a dispetto della forza delle cose, e scelsero que' mezzi che credettero i più pronti per venirne a capo, trascorando di osservare se fosser prudenti, se giusti, se equi, se onesti: altri s'irritarono a cagione delle resistenze, e l'ira pose loro in mano le armi, onde quell'opera che era essenzialmente pacifica, divenne sanguinaria, micidiale: altri finalmente privi di morale non meno che di religione, s'unirono ai primi per fini secondari, per interessi proprî, confusero tutte le idee che determinavano la natura dell'impresa, e per trarre avanti con celerità l'opera imbastardita e deformata nelle loro menti corrotte, niente risparmiarono di ciò che vi avea di più sacro e di più santo sopra la terra, rendendo abbominabile quel movimento umanitario che avea pur presi i suoi avviamenti da un principio di giustizia e da un sentimento di fratellanza universale infuso dal cristianesimo nel cuore degli uomini e in essi profondamente occultato quasi perchè dovesse poi germogliare nella stessa società alla propizia stagione.

Questi impazienti, questi violenti e malvagi sono appunto quelli che fusero le lor passioni in teorie politiche le più strane: una delle quali a noi pare quella che prescrive ai governi in generale « di dover aumentare nella società i bisogni sempre più sopra i mezzi di soddisfarli. »

(1) Che la politica di cui parliamo avesse questo fine lo conferma l'osservazione, che i politici appartenenti sinceramente al sistema della resistenza appartengono quasi senza eccezione alle classi più elevate della società, e ai loro addetti.

Vero è, che gli nomini del movimento non sono tutti inconsiderati a tal segno. Alcuni ci spiegano più moderatamente il loro pensiero, dicendo, che ciò che essi vogliono non è che tutti i cittadini salgano realmente dalla loro classe ad una più elevata, ma solamente che sia libera a tutti la concorrenza alle condizioni ed a' posti migliori.

Ninno certo più di noi amico della libera concorrenza a tutti i beni, purchè non si fraintenda questo vocabolo, a dir vero indeterminato ed equivoco, di *concorrenza*. Non siamo mica noi amici di quella concorrenza che si erige ad unico fonte e principio di giustizia: siamo amici solamente di quella, che in vece di esser causa della giustizia, non è che un effetto di essa, l'effetto di una giustizia che precede al diritto di concorrenza, e precedendo lo determina. Ora ommettendosi questa distinzione importante, la parola concorrenza riesce incerta, e schiude il campo a molti noiosi sofismi.

In secondo luogo, la libera concorrenza si apre forse a tutti coll'aumentare i bisogni di tutti? Quando molti s'accalcano per entrare in un luogo angusto, non si impediscono essi gli uni gli altri, e non è ella più lenta e più difficile l'entrata di que' pochi che il luogo capisce? Oltre a che, altro è che a tutti sieno aperte egualmente le vie, altro il pretendere che abbiano tutti il *bisogno* di percorrerle anche quando mancano loro le forze. Che non mi sia chiuso l'adito alla vetta deliziosa di un monte, egli è sempre per me un vantaggio, fino che m'è libero d'ascenderlo o di non ascenderlo; ma che io sia costretto di ascendere per quelle strade scoscese e risicose, anche quando mi trovo inferme le ginocchia, o rotte le gambe; che io n'abbia un *bisogno* anco quando non ne ho le forze, questo non è per me un vantaggio, ma un aggravio insopportabile, una necessità che mi fa arrischiar la vita, senza che possa giungere all'altezza a cui tendo, venendo io meno in sulla via.

E nella detta concorrenza effettiva di molti all'acquisto delle fortune chi è che scapita, se non il più bisognoso?

Abbiamo veduto gl'Indiani dell'America perire, perchè que' popoli poveri, divenuti bisognosi per gli desideri cresciuti, non possono sostenere la concorrenza con dei popoli ricchi. I bisogni artificiali che i ricchi soddisfanno col superfluo, i poveri non li possono soddisfare se non che col necessario. Gli Europei adunque cangiano quello che loro soprabbonda, con ciò che è indispensabile alla sussistenza degl'Indiani. A questi dunque, dopo soddisfatti i bisogni fattizi, non resta più nulla nè manco da vivere.

Nè si creda che questo avvenimento abbia luogo solo quando de' popoli che sono ancora nell'infimo grado della civiltà, si trovano a fronte di popoli civili. Anzi egli è un fatto universale, che si riassume in poche parole: « chi ha più gambe corre di più e giunge il primo a rapire il premio della concorrenza. »

Alcune popolazioni indiane del sud dell'America, come quelle dei Cherokéesi e dei Kreeksi (1), si sono messe sulla via dell'incivilimento, ed hanno fatti non pochi passi per essa.

Ma « intanto che questi selvaggi si affaticavano a incivilirsi, gli Europei continuavano ad invilupparli da tutte parti, e premerli più e più. Oggidì le due razze si sono finalmente scontrate: elle si toccano. L'Indiano s'è già reso superiore del selvaggio suo padre, ma egli è ancora troppo inferiore al bianco suo vicino. Gli Europei, aiutati da' loro mezzi e da' loro lumi non hanno punto tardato ad appropriarsi la maggior parte de' vantaggi che la possessione del terreno poteva fornire agl'indigeni: si sono stabiliti nel mezzo di questi, impadroniti delle loro terre, od acquistatele a prezzo vile, e li hanno rovinati per una concorrenza che questi non potevano sostenere. Isolati nel proprio lor paese, gl' Indiani non formano più che una piccola colonia d'incomodi stranieri nel mezzo d'un popolo numeroso e dominatore. »

Lo stesso è l'effetto della concorrenza sempre funesta al più povero, anco quando

(1) Queste popolazioni si trovano negli stati di Georgia, di Tennessea, d'Alabama, e del Missisipì.

si tratta di gente che ha fatto un terzo passo nella civiltà, un passo più su de'Cherokéesi e de'Krecksi. Nell'America ne troviamo di nuovo l'esempio. Alla città di Vincennes sul Wabasch, fondata in mezzo al deserto da de'Francesi alla metà dello scorso secolo, non mancava nulla, prima che ci venissero de'fuorusciti americani. Questi più ricchi di quelli, che avean preso non so che del selvaggio, li rovinarono colla concorrenza: ebbero le loro terre a vil prezzo: e la popolazione francese, già ridotta a picciol numero, dovette ramingare altrove a cercar sussistenza.

Ecco somiglianti effetti prodotti dalla concorrenza ne'popoli in tre diversi gradi d'incivilimento, cioè nel primo, quando sono ancora selvaggi, nel secondo, quando sono appena avviati sul cammino della civiltà, e nel terzo, quando sono uomini inciviliti sì, ma alquanto scaduti. In concorrenza con nazioni pienamente civili, i primi si distruggono, i secondi perdono i mezzi e la voglia di progredire nella via dell'incivilimento, gli ultimi impoveriscono e si dissociano.

E si consideri in tutti questi fatti, che la concorrenza di popolazioni men colte colle più colte, non trarrebbe tuttavia seco delle conseguenze così funeste, se in quelle non fossero nati i *bisogni fattizi*.

Perchè vendono i loro deserti le tribù cacciatrici? perchè vendono gli stromenti da coltivare i campi quelle che hanno già cominciata la vita agricola? e finalmente perchè vendono le loro terre già ben coltivate quelle che sono vicine alla vita civile? Sempre e poi sempre pel bisogno di bere dei liquori forti, pel bisogno di vestire delle morbide stoffe, per la vanità entrata loro degli ornamenti del corpo, e per tali altre necessità e cupidigie svegliate in esse quando non sono in grado di soddisfarle se non sacrificando le lor cose più necessarie. E qual dubbio, che se tali bisogni del tutto artefatti non si fosser fatti sentire, mai quelle genti non sarebber venute consumando, per secondarli momentaneamente, quanto formava l'unico fonte di loro sussistenza? Chi ha più bisogni, più consuma; chi più consuma, riman più povero. Il vantaggio è di colui che produce e vende la merce prodotta a chi n'è bisognoso. Dunque i bisogni non valgono mai ad arricchire coloro che gli hanno, ma quelli che non gli hanno a spese di quelli che gli hanno e li vogliono soddisfare (1). Levati i bisogni superflui, la concorrenza rovinosa fra gl'ineguali di cui parliamo non è più possibile.

Quello poi che abbiam detto della concorrenza fra nazioni che trovansi in diversi stadî d'incivilimento, si dee dire ugualmente delle diverse classi di persone che compongono una nazione qualsiasi.

Supponendo eguali i bisogni eccitati in diverse classi di persone, essi esigerebbero una eguale spesa per soddisfarsi. Or una necessità uguale di spendere in più persone che non hanno mezzi eguali, non è mica un peso eguale; ma è un peso ed un danno maggiore per quelle persone che hanno minori mezzi, che non sia per quelle che hanno mezzi maggiori. Alla ristretta famiglia dell'artigiano e del contadino la spesa di dieci lire sprecate alla festa nella bettola, può esser più rovinosa d'assai che quella di mille ad una famiglia opulenta sprecate in un desinare. La concorrenza non è dunque sempre la miglior cosa buona pel popolo, come si suppone, ma il più sovente è solamente di profitto alle aristocrazie di ogni genere, e specialmente all'aristocrazia della ricchezza industriale.

Dalle quali riflessioni si può finalmente cavare un principio importantissimo per istabilire qual sia quella misura di bisogni, che non pregiudica al ben essere delle famiglie e dello stato; e dove cominci l'eccesso pregiudicevole di questi bisogni; il qual principio si è il seguente:

« I bisogni fattizî (2) non debbono mai eccedere quella quantità di mezzi, che il

(1) Delle altre riflessioni che provano il medesimo furono da me esposte nel *Saggio sulla Definizione della Ricchezza*, inserito negli *Opuscoli Filosofici* Volume II, facc. 307 e seg.

(2) Si suppone parlare di bisogni fattizi per sè onesti.

reddito netto della sostanza posseduta o dell'industria somministra; e se trapassano questa misura, essi occasionano un consumo superiore alle forze della famiglia e la rovinano » (1).

Laonde la misura de'bisogni innocui non è uguale per tutte le classi e le famiglie de'cittadini, ma varia secondo il reddito netto che somministra i mezzi di soddisfarvi. Oltr'a questa misura, i detti bisogni sono passioni che arrecano e traggono a consumare il necessario in superfluità. L'uomo, la cui mente è sana ed il cuore incorrotto, non crederà mai d'aver bisogno di ciò che non può avere senza deteriorare la sua condizione: il nascimento adunque de'bisogni eccessivi è sempre unito negli uomini alla corruzione morale ed all'oscuramento dell'intendimento.

Determinata poi la misura entro la quale i bisogni nelle diverse classi e condizioni di persone rimangono innocui al ben essere materiale delle famiglie, potremo anco rispondere alla domanda: « con qual progressione questi bisogni possono crescere, senza rendersi nocevoli? »

La risposta è una conseguenza di quella che abbiamo data al quesito precedente. Se i bisogni non debbono eccedere il reddito, egli è manifesto che que'bisogni non diventeranno positivamente nocivi, fin che « cresceranno colla stessa progressione, colla quale cresce il reddito destinato a soddisfarli, ovvero meno, ma non mai più. »

Questo reddito cresce e diminuisce nelle diverse nazioni secondo leggi certe, che l'Economista dee definire mediante i dati raccolti in accurate statistiche.

Egli è evidente, che in quella nazione dove in generale il reddito de'cittadini, per circostanze speciali, andasse diminuendo la saviezza del Governo dovrebbe seriamente occuparsi a diminuire i bisogni fattizi e consumatori: e gli spedienti adoperati ad ottenere un tal fine sarebbero incontrastabilmente più lodevoli, che non sono le proibizioni che si fanno delle merci forestiere affine di dar tempo al progresso dell'industria interna.

Il reddito poi disponibile pe'bisogni artificiali parte risulta da'frutti delle sostanze che si posseggono, parte dalle produzioni industriali.

Quanto a quest'ultimo fonte, l'industria, le arti, e in generale le maniere d'aumentare le ricchezze, non s'apprendono dai popoli rozzi in un istante: convien dare un tempo necessario alla loro educazione. Or in questo tratto di tempo che di necessità spendono nell'imparare, il contatto loro co'popoli civili suol esser fatale: i prodotti dell'industria di questi sono necessariamente migliori e men cari di quelli che producono essi colla loro industria incipiente e co'rozzi strumenti di cui sono costretti a servirsi: indi una concorrenza sì disuguale mette a certo pericolo quell'industria bambina, nessuno amando d'affaticar molto, e di nulla raccogliere. In circostanze sì dure, che resta a que'popoli, che non si posson tener lontane le merci de'lor vicini più istruiti, ricchi e potenti? Lo spediente sarebbevi, ma chi persuaderglielo? Chi persuader loro di limitare i lor desiderî a ciò che produce il paese? Quanta intelligenza, quanto dominio di sè non supporrebbe un tal sacrificio! La sola morale sostenuta dalla religione potrebbe fino a un certo segno venirne a capo.

Non adunque l'accrescere i bisogni sopra i mezzi di soddisfarli è la via che conduce i popoli alla civiltà, ma bensì l'accrescere la cognizione e la pratica delle virtù morali e religiose.

S'applichi di continuo il ragionamento nostro a'cittadini della stessa nazione, ma di classi diverse.

I fatti più costanti provano la verità di queste dottrine, che si posson riassumer così:

(1) Egli è però manifesto che se tutto il reddito disponibile si consuma, la ricchezza della famiglia rimane stazionaria; la qual cresce all'incontro in ragione diretta della quantità del reddito e ragione indiretta de'bisogni.

1.° In quelle classi, e ancor più precisamente in quelle famiglie dove l'industria e l'attività trovasi in un movimento crescente, possono crescere ancora i bisogni artificiali, senza che essi producano loro un notabile e manifesto danno economico.

2.° In quelle classi e famiglie nelle quali l'industria e attività è stazionaria, i detti bisogni debbono rimanersi uguali, perocchè crescendo si renderebbero ad esse rovinosi.

3.° In quelle classi e famiglie nelle quali l'industria e l'attività diminuisce, si dee manifestare un decadimento economico, se non si diminuiscono in pari tempo i bisogni.

4.° Finalmente se in diverse classi e famiglie l'industria e i prodotti crescono con progressione diversa, cioè in alcune più celeremente, in altre meno; e se i bisogni crescono in tutte ugualmente colla progressione massima; la classe in cui l'industria avrà il massimo movimento acquisterà una superiorità su tutte le altre, le quali a gran passo decaderanno.

Ecco le vedute di un savio governo: secondo queste, egli dee calcolare i più lontani effetti delle sue disposizioni.

Non si mancherà tuttavia di opporre, che togliendo noi così molti bisogni artificiali, togliamo il pungolo dell'umana attività.

Ma quelli che così parlano o non intendono, o non vogliono intendere il discorso nostro. I bisogni fattizî abbiamo detto, sono nocevoli eccedendo una certa misura, ed abbiamo determinato quale: ciò non è un levare il pungolo dell'umana attività, ma solo impedire che questo pungolo pungendo ed entrando di troppo non ci penetri i visceri, e ci rechi la morte.

I bisogni fattizî, abbiamo aggiunto, danno benissimo ampio campo all'industria ed al commercio; ma a vantaggio di quelli che non hanno i detti bisogni, ed a scapito di quelli che gli hanno.

Che se la parola *bisogno* prender si voglia in un senso generalissimo, si potrebbero distinguere tutti i bisogni fattizî in due classi, alla prima delle quali apparterrebbero i *bisogni di godere*, e alla seconda i *bisogni di arricchire*. Con tale distinzione, il ragionare da noi fatto si dovrebbe applicare solamente alla prima classe, che comprende i bisogni che generano i consumi; quando all'opposto i bisogni d'arricchire muovono gli uomini ai risparmî ed alla produzione. Questi bisogni sono propriamente stimoli dell'industria, e non i primi. Ma una tale distinzione non è ricevuta da' politici del movimento, nè dal linguaggio comune, che suol denominare bisogni fattizî sol quelli che si riducono a'consumi di lusso, e non mai quelli del padre di famiglia che brama e studia di avere il necessario per alimentare moglie e figliuoli, o per lasciar loro un discreto retaggio, o quelli dell'avaro insensibile ad ogni bisogno, fuor solo dell'ammassare. Laonde Melchiorre Gioia dà della massima che abbiamo fin qui combattuta questa ragione: « La speranza di giungere un giorno in situazione di procacciarsi i *piaceri del lusso*, è pungolo potentissimo pel basso popolo: a misura che « si spunta questo pungolo, la massa popolare s'avvicina allo stato d'inerzia, d'ozio « e torpore, e quindi emergono i noti vizî che l'accompagnano. » Nelle quali parole si disconosce ingiustamente lo stimolo che pone all'inerzia dell'uomo l'amore della ricchezza e della influenza sociale, e l'affetto alla propria famiglia; e sopra tutto si disconosce il pungolo morale santissimo del proprio dovere, che più utilmente d'ogni altro antivede e provvede alle necessità avvenire della società domestica e civile.

CAPITOLO XXI.

EFFETTI DEL SISTEMA DEL MOVIMENTO APPLICATO ALLE SOCIETÀ CRISTIANE.

Noi ci proponiamo di parlare più sotto del sociale progresso, additando le vie legittime e sicure per le quali egli debba mettersi, affine di non ismarrirsi e perdersi senza pervenire al suo scopo. Colà il sistema della resistenza cadrà da sè stesso davanti alle nostre osservazioni. Ma difendere il progresso e assicurarne il buon esito, non possiam noi ancora, senza che sieno prima tratte in palese tutte le sciagurate conseguenze che seco adduce il sistema del movimento, dal quale viene al progresso il maggior suo pericolo.

Seguitiam dunque a vedere il danno che a'popoli deriva dal concitato e sregolato movimento, al quale gli eccitano gl'imprudenti, onde quelli corrono per vie tortuose.

« E per troppo affrettar la fuga è tarda. »

Nel capitolo precedente abbiamo indicati i danni materiali ed economici; ora vogliam considerare il danno che ne riceve la moralità.

Il solo nome di *bisogni fattizi* accusa qualche cosa d'immorale. La parola *bisogno* importa una necessità: perciò quegli che ha il bisogno non naturale, ma artificiale, soggiace ad una specie di schiavitù, nè resta a lui più il tempo e la tranquillità necessaria per calcolare gli effetti delle sue azioni. Qual maraviglia se nella stessa ragione in cui crescono i *bisogni* immaginarii, diminuisca nell'uomo la virtù della prudenza tanto necessaria a procacciare a sè stesso ed a'suoi uno stato di soddisfacente esistenza?

Ma consideriamo le conseguenze morali più ampiamente. Vedemmo la maniera, onde finivano le nazioni innanzi a Cristo: lo *spirito di senso* prevaleva allo *spirito d'intelligenza* (1) e l'estingueva: la civiltà s'estingueva pure in uno coi lumi dell'intendimento. Isaia l'avea detto, che le nazioni perirebbero nelle tenebre; ma avea preconizzato ancora l'astro sorgente in mezzo alla notte universale; « alla luce di quest'astro, aggiunse, le genti ed i loro capi avrebber ripreso il loro cammino, e sarebbero andate innanzi » (2). La condizione delle nazioni cristiane in fatti è tutta speciale: un torrente di luce si riversa di continuo dal Cristianesimo nelle società, e de' raggi di questa luce ricevono il riverbero fin anco le nazioni più lontane ancor fuori del Cristianesimo. Di qui è, che la corruzion sensuale, per crescere ch'ella faccia oggidì, non può estinguer la luce intellettiva, rinnovandosi quella luce del continuo, versata in sulla terra da un fonte immenso che non può spegnersi co' più andaci sforzi dell'uomo, assai men di

(1) La parola *spirito* nel significato in cui noi qui e altrove la usiamo, è propria delle lingue orientali. Ella è parola preziosa io filosofia, a cui noo saprei sostituire un'altra. Il valore della parola *abito* o *abitudine* è molto diverso da quello della parola *spirito*. L'abito noo è che una potenza, che coll'uso acquistò facilità e inclinazioue a muoversi. Ma colla parola *spirito* s'indica il movimento stesso. Non è però l'atto particolare che s'iodichi, ma una freqoenza di atti: s'iodica il carattere comune a tutti essi, il qual caratlore vien determinato dal vocabolo che si aggiunge a quello di *spirito*, dicendosi: spirito d'intelligenza, spirito di senso, come anche spirito di vita, spirito di fortezza, ecc. Viene caratterizzato adunque da tali modi di dire l'iodole e la natura d'una collezione di atti che una persona suol fare, il principio da cui questi atti provengooo, e la loro tendenza. Le collezioni di atti che si raccolgooo e caratterizzaoo colle dette espressioni, talora non eccedooo l'animalità, come allor che si dice: *spirito di vita*, *spirito di senso*, ecc. Talora apparteogono all'ordine delle cose intellettive, come dicendosi: *spirito d'intelligenza*, *spirito di sopienza*, ecc. Talora indica il principio morale dell'operare, come allorchè si dice, *spirito di fortezza*, *spirito di pietà*, ecc.

(2) *Quia ecce tenebrae operient terram, et caligo populos: super te autem orietur Dominus, et gloria ejus in te videbitur. Et ambulabunt Gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui.* LX.

quello che possa estinguersi il sole e le stelle dal pugno di polvere che getta loro contro il fanciullo nell'aria.

Nè tuttavia ristà l'umana malizia: anzi acquista campo più vasto, dove giganteggiare esaurendovi tutte sue forze, quelle forze che esauste incessantemente le si rinnovano, e che senza posa nuovamente consuma. Nelle nazioni antiche era posto un limite alla malizia umana dalla stessa natura: il suo ultimo effetto era di far sì che la luce intellettiva si rendesse inutile agli uomini, come se più non fosse: di più ella non potea. Ma con ciò la malizia avea di mano in mano distrutto sè stessa insieme coll'uomo, perocchè l'uomo rimasto privo quasi di ogni uso d'intelligenza non è più suscettivo di una grande immoralità.

Non così nel mondo fatto cristiano: quella quantità di luce attiva che l'umana malizia di continuo vien logorando, di continuo altresì si risarcisce da nuova luce sopravveniente e luce d'un'indole sommamente attiva. Quanto v'ha dunque di malvagità nel cuore umano travalica gli antichi suoi confini, gli è conceduto uno spazio del tutto illimitato; come d'altra parte è pur conceduto uno spazio illimitato alla virtù ed al merito.

Solo queste considerazioni posson render ragione di quella lotta terribile, incessante, veramente gigantea, che ferve nel mondo cristiano fra il principio delle tenebre e quello della luce: il primo, cosa singolare! trae il nutrimento che lo mantiene costantemente in vita dal secondo, ond'egli par che rinasca dopo estintosi pur negli sforzi del combattimento.

Queste medesime considerazioni rendono anche ragione di tutti i progressi dell'industria e del commercio de' tempi moderni; pe' quai progressi or i popoli imbaldanziscono senza timore, quando le nazioni antiche viveano in gran sospetto di tali incrementi ed i loro uomini di stato più perspicaci li deploravano. Il sentimento di coraggio proprio delle moderne nazioni (esclusa la baldanza), è ugualmente ragionevole come il sentimento di timore proprio delle nazioni antiche: quelle si senton forti e capaci di lottare contro la materiale corruzione, senza morirne; le pagane erano troppo consapevoli, che la loro esistenza non potea durare, quando stata fosse assalita dalla mollezza che seco adduce il lusso. Nè perciò si creda, che nelle moderne nazioni il lusso non apporti i danni stessi, e la stessa corruzione non adduca che adducea nelle antiche: la differenza si è, che i danni del lusso nelle nazioni moderne son del continuo risarciti dall'azione saluberrima del Cristianesimo; onde la malattia già disperata trova nelle credenze cristiane un farmaco prodigioso, che le impedisce d'arrecar la morte, operando all'insaputa delle nazioni stesse. Le industrie dunque ed i commerci, e le delizie de' lussi ora feriscono parzialmente le nazioni, hanno anco virtù di scompigliarle e d'agitarle, ma non più di levar loro la vita. Quindi s'è reso possibile un continuo progresso in cotali cose: si son resi possibili tutti i vantaggi materiali, che da tali avanzamenti ritrae la società umana. Verissimo: le nazioni se n'ingalluzzano: mettonsi al di sopra delle nazioni antiche, già stimate rozze, povere, dispregevoli, e l'orgoglio de' secoli che si succedono va crescendo: il nostro, da vero, che sembra al tutto uscirsi de' gangheri pel tripudio del sentirsi da' suoi figliuoli denominato il secolo del vapore e delle strade di ferro; ma finalmente i vani invaniscano, e i buoni godano di tutto il bene, ondechessia egli loro provenga.

A noi giovi intanto investigar la natura della corruzione ed infelicità propria delle società cristiane, conducendone più esattamente il paragone, sbozzato fin qui, con quella delle nazioni precedenti all'epoca del Cristianesimo.

CAPITOLO XXII.

CONTINUAZIONE. — LA *CAPACITÀ* PROPRIA DELLE NAZIONI CRISTIANE È INFINITA.

Il deterioramento dell'uomo relativamente alla felicità consiste nel continuo ampliarsi della sua *capacità*, senza che tuttavia s'accrescano in egual ragione gli oggetti corrispondenti co' quali si possa soddisfare alla medesima.

L'analisi del modo onde avviene che questa capacità dell'animo continuamente si allarghi, senza trovar tuttavia il modo di empirla, dimostra la maniera onde si deteriora lo stato dell'uomo, e questi si rende più inappagato e più infelice.

Vero è, che nell'animo nostro è inscritto dalla natura un istinto verso tutto ciò che noi concepiamo sotto l'aspetto di bene; ma essendo le operazioni di questo istinto condizionate alla concezione del bene, fino a tanto che non si sviluppano in noi le facoltà di conoscere, non si possono nè pure sviluppare quelle di appetire e di desiderare. Quando l'uomo conosce i beni particolari, allora solo può volerli; e se non gli ha, ed *assolutamente* li vuole, è nato in lui il *desiderio*. La *capacità* di questo desiderio adunque si sviluppa di mano in mano colla cognizione e coll'esperienza de' beni (1).

Mediante la cognizione e l'esperienza delle cose divine, la capacità dell'umano desiderio si stende all'infinito.

E nel fatto, l'effetto del Cristianesimo nell'animo, corrisponde all'effetto che lo stesso Cristianesimo produsse nell'intelligenza degli uomini.

Noi abbiamo veduto, che il Cristianesimo pose nelle menti umane un inesausto fonte e veramente infinito di luce intellettiva, che egli eresse per così dire nel mezzo dell'umanità un fuoco inestinguibile. Abbiam veduto di più, che l'oggetto luminoso del Cristianesimo non è una qualche astratta e fredda concezione, incapace di dirigere l'uomo nel suo operare; ma un bene reale ed assoluto, atto a divenire il sommo e più efficace principio dell'attività umana (2). Venendo dunque l'uomo a conoscere un infinito bene, e trovandosene la mente occupata anco quasi direi suo malgrado, sì per l'importanza della cosa di grandezza al tutto straordinaria, e sì per la congruità intima e secreta che ella ha colla sua natura, niuna maraviglia è che anche la capacità del suo desiderio si allarghi e si distenda infinitamente.

Ora questa immensità di desiderio è il carattere visibilissimo delle nazioni cristiane.

Gli uomini delle nazioni precedute al Cristo non ebbero mai un concetto così pieno ed assoluto della felicità, come è quello che porse al mondo la dottrina evangelica. La loro felicità era un composto, un accozzamento di beni terreni: solo qualche filosofo avvidesi, che alla vera felicità richiedevasi anche la contemplazione della verità, e la pratica della virtù. Ma tutto ciò non dava ancora agli uomini la cognizione positiva del sommo bene; il che facilmente s'intenderà mediante le seguenti riflessioni.

Il sommo bene, quale venne proposto e promesso al mondo dal Cristianesimo, è triplice, cioè contiene il bene *reale*, il bene *intellettuale*, e il bene *morale:* tre beni ugualmente infiniti, ma tutti e tre accolti in un solo oggetto semplicissimo, che è Dio. Il Cristianesimo insegna di più, che l'uomo era destinato a fruire in un modo del tutto ineffabile di questo sommo bene, e che nell'atto di completarsi cotanta fruizione, si dovea disvelare a lui una ricchezza e un'abbondanza di tali beni e di tali e tanti godimenti, quali « non furono mai veduti da nessun occhio mortale, nè uditi da orecchio, « nè concepiti da cuore umano, » per quantunque vasto e riboccante di desideri egli esser potesse (3).

A questi altissimi concetti fu infinitamente inferiore tutta l'umana sapienza.

(1) Il lettore si compiaccia di rammentare ciò che abbiamo detto ne' c. XII e XIII precedenti intorno alla capacità dell'animo.

(2) Ved. add. L. III, c. XXIII.

(3) I. Cor. II, 9.

Primieramente non v'ebbe mai alcun filosofo, che vedesse l'intima unione de' tre elementi della vera beatitudine, cioè l'assoluto bene reale, l'assoluto bene ideale, e l'assoluto bene morale, accolti in una sola natura ottima: mistero scoperto al mondo dal solo Cristo.

In secondo luogo, se v'ebbe forse taluno, che s'avvedesse come l'umana felicità dovea risultare dalle tre categorie de' beni (fra cui però niuno trovò il nesso, come dicevo, nè pure per lontana congbiettura); se alcuno, dico, vide che alla felicità le tre supreme categorie de' beni abbisognavano, giunse poi, o potè giunger mai l'umana filosofia a descrivere que' tre elementi in un modo soddisfacente? — No certo.

Quanto all'elemento *reale*, come poteva l'umana mente comporlosi? non avea ella altri materiali, co' quali fabbricarlosi, che i beni della presente vita. Laonde priva di materiali opportuni, la filosofia si trovò incagliata e confusa in por mano alla gran fabbrica; e tra' lavoratori mettendosi la discordia, si squarciarono tosto in due sette. La prima chiaro veggendo che i beni sensibili non poteano esser materiali acconci a comporre all'uomo la vera felicità, li rifiutò del tutto, e il concetto della felicità di questa setta rimase *ideale* e *morale*, ma privo dell'elemento *reale*, e perciò insufficiente all'umana natura, che prima di tutto cerca la *realità* del bene. La seconda setta accorgendosi che una felicità priva di realità sfuggiva all'uomo dalle mani, quasi direbbesi in istato di gaz, ritenne i beni temporali; ma in tal modo introdusse nel concetto della felicità de' beni limitati, relativi, inetti a produrla: e quel che è peggio, beni che assai volte non si possono conciliare cogli altri due elementi della felicità, l'*ideale* e il *morale*, co' quali vengono in collisione: onde ne risultò una felicità falsa, contraddittoria e discorde nel suo concetto. L'errore di questa setta fu assai più grave e più volgare dell'errore in cui cadde la prima.

Riuscì meglio la filosofia a comporsi il concetto dell'elemento *ideale* e intellettuale dell'umana felicità? — In niun modo. Consistendo questo elemento nella contemplazione della verità, un concetto adeguato di esso non poteano aver se non quelli che possedevano a pieno la verità. La cognizione de' filosofi non era che un brandello della verità, anzichè la verità, nè essi poteano concepire nè parlare che sol della contemplazione di quel pochissimo di verità che vedevano. L'altra parte della verità, a' loro occhi nascosa, non poteasi supplir da essi colle loro immaginazioni, le quali produceano sol fatture chimeriche, che, lungi dal condurre alla verità, sono un muro di divisione fra l'uomo e il vero. Oltracciò la verità filosofica non è che un'astrazione, una tenue idea senza corpo; quando la verità de' cristiani è ad un tempo idea e solida sussistenza, figlia di Dio.

Lo stesso è a dirsi dell'elemento morale. — Io dimostrai altrove l'intrinseca e necessaria imperfezione di tutte le dottrine morali dell'antichità. Non si può dare una perfetta dottrina della virtù, senza un concetto perfetto del sommo bene reale; or mancando questo all'antica filosofia, essa non era in grado di dire che cosa fosse la virtù (1). Il perchè, priva la sapienza gentile del vero e proprio concetto dell'essenza morale, ella non poteva fondere il bene morale che ignorava, nel concetto del sommo bene: concetto che rimanevasi perciò imperfetto in tutte le sue tre parti.

Non avendosi adunque il positivo concetto del bene assoluto (2) prima del Cristo, non potea nè pure aprirsi negli animi degli uomini la capacità corrispondente; chè la capacità vien limitata sempre dall'imperfezione della cognizione. Dato poi all'umanità quel positivo concetto del sommo bene, indi s'aprì l'infinita capacità del cuore umano. Ecco il perchè l'età d'oro descritta da' poeti del paganesimo, la felicità qual seppe ri-

(1) Vedi la *Storia comparativa e critica de' Sistemi Morali* C. VII, a. III, § 7.

(2) Le dugento ottanta sentenze enumerate da Varrone intorno al sommo bene, provano che l'antica filosofia in un argomento così importante brancolava a caso nel buio cercando e tastando ciò che non vedeva.

trarcela la più bell'anima del mondo pagano, Virgilio (1), non si considera più dalle cristiane nazioni che come una canzone fredda e fanciullesca.

Dovrei aggiungere, che nell'azione del Cristianesimo sull'animo degli uomini, vi ha qualche cosa ancora di più umano. Non si tratta di solo un concetto del sommo bene, dato all'umanità; ma oltracciò di una misteriosa *esperienza* di Dio stesso.

Egli è questa arcana ma reale comunicazione di Dio all'uomo, che forma il dogma principale e fondamentale del Cristianesimo, l'essenza di questa religione. Sì; ella promette all'uomo di fargli sentire Dio nell'anima sua, e gliel mantiene. In fatti se niuna esperienza vi avesse del sommo bene, l'umanità non sarebbe stata vinta dal Cristianesimo; il divino autore del Vangelo non avrebbe legate al suo carro trionfale tutte le nazioni: nè la concezione di Dio, e del sommo bene che egli è, sarebbe stata positiva, ed efficace a strappare il cuore de' mortali dall'universo creato, ed a sollevarlo in aria di tutto peso, traendolo fino a sè: — *omnia traham ad meipsum.* Vi ha dunque del profondo, del misterioso, più che non si creda, in quella incontentabilità delle cristiane nazioni, in quella insaziabilità de' lor desiderî, in quella loro portentosa e instancabile attività, che tutte le smuove, e le agita talora fino al fondo.

In altri tempi l'uomo poteva trovare qualche appagamento nella natura, come in quella che solo avea eccitati i suoi desiderî, e determinata la vaga sua idea di una felicità. Dopo Cristo, la felicità naturale è nulla al cuore cresciuto degli uomini, che non trova sua quiete se non nel soprannaturale: l'esser chiuso in questo universo, gli è come un sentirsi stringere dall'angustia d'una prigione. Che giova che le muraglie del suo carcere sieno un po' più vicine o un po' più lontane? Oggimai egli abborre tutte le muraglie, tutti i confini.

CAPITOLO XXIII.

CONTINUAZIONE.

Qui non ignoro, che si presenteranno delle obbiezioni in folla alla mente del lettore.

Io credo prezzo dell'opera il fermarmi alquanto ad esaminarne due, che per la loro speciale apparenza di solidità potrebbero render vacillanti i passi di coloro che si fanno a me compagni in questi ragionamenti.

La prima è la seguente: « Secondo la storia più antica del genere umano, e le tradizioni più costanti e più universali, i primi uomini che abitarono il nostro pianeta non furono abbandonati alle sole impressioni che dovea fare sopra di essi la natura, ma fu loro data altresì una notizia ed una comunicazione col primo essere dal quale avea avuto origine l'universo. Se dunque alla cognizione delle divine cose spetta la virtù di aprire nell'animo umano una infinita capacità, questa capacità dovea trovarsi già aperta prima del Cristianesimo. »

La seconda si è: « Se la infinita capacità dell'animo si apre mediante la cognizione e l'esperienza delle divine cose, avverrà che coloro i quali rinunziano alle credenze religiose, restringano con ciò la capacità del loro desiderio, conciossiachè essi non riconoscano più niente d'infinito, e non possa concepirsi desiderio senza oggetto. »

Risponderò alla prima obbiezione nel capitolo presente, e nel seguente alla seconda.

E quanto alla prima, essa mi chiama ad esaminare qual grado di sviluppo poteva avere la capacità dell'animo nelle nazioni che hanno preceduto il Cristianesimo. Le cose che dirò su questo argomento, nel tempo stesso che risponderanno alla obbiezione accennata, diffonderanno nuova luce, spero, sulla maniera colla quale si amplifica la

(1) Georg. II, 467-474. — La felicità d'Esiodo, ed i premi che questo poeta promette alla virtù sono del pari ristretti a quanto somministra di piaceri la sensibil natura. Teogon. Vs. 223-345.

capacità del desiderio umano. e su' diversi stadî che ella percorre ne' varî periodi della vita dell' nman genere.

Accordiam dunque che gli uomini ebbero già dall' origine cognizione ed esperienza di due maniere di enti distintissimi, degli enti cioè della natura, e dell' ente sovrano, fonte di tutti gli altri enti naturali.

Veramente fin da quei primi tempi l' uman desiderio dovea trovarsi eccitato da un doppio stimolo, e cominciare ad aprire la capacità sua in un modo finito per rispetto a' beni finiti e naturali, e in un modo indefinito per rispetto a Dio, la cui protezione non si potea rappresentare che come un bene.

Ma non dee però credersi, che questa capacità toccasse allora l'estremo del suo allargamento.

Primieramente lo stesso oggetto è desiderato or con maggiore, or con minore intensità: onde l' esigenza della capacità potea rendersi sempre più intensa.

Di poi, i primi uomini, considerati in quello stato in cui si trovavano quando cominciarono a divenir padri dell' umanità che dopo di essi abitò la terra, come non conobbero nè sperimentarono a un tratto tutti i beni naturali, così non è a credersi che avesser tal cognizione e percezione del bene che racchiudeva per essi il Creatore, che ella non potesse più oltre aumentarsi. Si dee dunque ammettere, essere avvenuto uno sviluppo successivo nella capacità dell' umano desiderio, sì per rispetto ai beni naturali, e sì per rispetto al bene infinito. Cominciamo da' beni naturali (1).

Da principio l'uomo percepisce i beni reali: in un tempo posteriore egli si forma delle idee astratte de' beni.

Per brevità di parlare, chiamiamo qui *facoltà di pensare* quel gruppo di potenze dello spirito umano che si riferiscono agli enti e ai beni reali(2); e chiamiamo *facoltà di astrarre* quell' altro gruppo di potenze che si riferiscono ad idee astratte, cioè ad enti ideali, generici ed incompleti. Fino a tanto che l' uomo non è ancor giunto a quel grado di sviluppo, nel quale egli siasi formato le idee astratte e generiche de' beni, i suoi desiderî non possono avere altra guida se non la *facoltà di pensare*, che è la prima a mettersi in attività; la qual facoltà non presenta all' umano desiderio se non oggetti reali, come dicemmo, e non lo guida a trovarli se non mediante delle *idee piene* di tali oggetti. Questo è il primo stadio dell' umana capacità.

Fino che lo sviluppo non va più innanzi, l' uomo è facilmente appagato, non potendo egli desiderare se non cose reali e possibili a conseguirsi, nè essendosi egli fabbricato ancora degli oggetti chimerici, che gli vengono somministrati solamente più tardi dall' uso della facoltà di astrarre.

Quanto più si rimonta addietro richiamando le antiche memorie dell'umanità, tanto più si trova che lo stato eudemonologico degli uomini si avvicina a quel primo periodo nel quale la sola *facoltà di pensare* è tratta in movimento, e nel quale gli animi si veggono per lo più placidi ed appagati.

(1) Il successivo allargamento della capacità umana rispetto ai beni della natura, fu da noi esposto nell' *Antropologia* Lib. III, Sez. II, c. VIII e seg.

(2) Alla *facoltà di pensare* appartiene 1.° la *percezione intellettiva*, colla quale l' uomo si mette in comunicazione cogli enti reali; 2.° l' *idea specifica delle cose*, e specialmente quella che noi abbiamo chiamata *idea piena*, cioè che fa conoscere la cosa fornita di tutte le sue qualità conoscibili, quantunque entro l' ordine delle possibilità. (Convien vedere ciò che noi abbiamo detto intorno alla natura di queste *idee piene* nel *Nuovo Saggio* Sez. V, P. II, c. IV, art. III, § 2; e P. V, c. I, art. V.) — Non si dee poi enumerare frà le potenze costituenti la facoltà di pensare, la *persuasione*, che è quella attività, colla quale lo spirito *afferma* che una cosa esiste. La persuasione può esser verace e fallace. Quando noi affermiamo irragionevolmente che una cosa esiste, mettiamo in gioco la *creazione intellettiva*, che è una funzione della *persuasione*. (Ved. la *Tavola sinottica delle facoltà dello spirito umano*, alla fine del Lib. III dell' *Antropologia*.) All' opposto la facoltà di pensare non prende mai errore, perciocchè non si può dare errore nè nel *percepire intellettivamente* le cose reali, nè nel formarci immediatamente le *idee specifiche* delle medesime. (*N. Saggio*, Sez. VI.)

Dee attentamente notarsi in qnesto periodo, che gli nomini non danno mai un prezzo ideale agli oggetti fisici, perocchè a rincarire il valore degli oggetti fisici con aggiongervi de' pregi ideali, egli è nopo aversi già formate molte astrazioni (1). Si considerano adnnqoe gli oggetti fisiei per quel che sono, e nulla più; ne' beni del corpo non si cerca pazzamente, come si fa posteriormente, una soddisfazione a dei bisogni spirituali dell'animo. Avendo poi realmente i beni corporei potenza di appagare i bisogni corporali, in quel tempo essi prestano quanto da essi si pretende, e l'uomo ne rimane soddisfatto. Questo spiega la natura della semplicissima età dell'oro: niuna ricchezza artificiale; tutto natura; chè gli nomini, per dirlo di nnovo, non voleano allora satollare co' beni fisici la voracità di un animo aspirante a cose oltre a' confini della realtà.

La memoria di qnesto primo appagamento formato di pochi e semplici oggetti, e la sperienza di qoalche cosa di simile fatta posteriormente da nomini temperanti, suggerì la dottrina filosofica che disse « la natura contentarsi di poco, ed essere « vera ricchezza la povertà aggiustata alle leggi natnrali » (2).

Ma ben tosto entra in atto la facoltà di astrarre: e la volontà nmana trova dinanzi a sè, oltre a' beni reali presentatile dalla natura, anco dei beni meramente astratti.

Con essi comincia il secondo stadio dell'nmana capacità.

Mediante la formazione di oggetti ideali ed astratti, la capacità dell'animo si allarga smisuratamente.

Qui ancora cominciano i più fatali inganni di lni, e le mortali angoscie che prodnce a sè stesso, cercando l'impossibile: perocchè l'nomo a qoest'ora comincia a prendere le soe chimeriche idee per delle realità: dà corpo ad astrazioni; si propone di conseguire non più ciò che gli esseri fisici gli possono veramente dare, ma tutto quel bene ch'egli è giunto a pensare in un ideale formatosi con qoella virtù che ha il suo spirito di passare dall'incompleto al completo, non solo nell'ordine della realtà, ma anche nell'ordine delle idee (3). Venuto l'uomo in desiderio di un bene, al concetto del qoale si è sollevato colla *finzione intellettuale* (4), egli vuol realizzarlo questo bene, cioè sperimentarlo realmente. A tal fine egli diventa ingiusto colle cose che lo circondano, perocchè è da esse che domanda la soddisfazione di qnel suo desiderio, da esse pretende l'adempimento di questa sua immensa capacità. Ma le cose naturali che lo circondano non possono soddisfarlo; chè non hanno in sè stesse quel bene ideale che loro egli richiede. Di qui le sue inquietezze, i suoi turbamenti, l'irritamento di sue passioni, le replicate sue sperienze di trovare ne' fisici beni quella felicità che assolutamente in essi trovar non può, sperienze che colla fredda realtà fanno per un istante cadere le soe ardenti illosioni, ma che non possono impedire che queste di bel nnovo poco appresso si riproducano più terribili e più feroci.

(1) Quindi apparisce perchè alla pagana letteratura sembri sconosciuto quell'amore spirituale, che tanto iogentilisce le cristiane lettere.

(2) Ved. Sen. ep. xxvii. — Questo primo periodo, nel quale la volontà non ha altri oggetti che i *reali* o almeno i *determinati* che le presenta la facoltà di pensare, si dee dividere in due altri minori spazi di tempo: in quello nel qoale il senso e l'intendimeoto operano di perfetto accordo e sembrano una sola potenza, e in quello nel quale l'intendimento si separa ed opera in opposizione al senso. (Vedi l'*Antropologia* L. III, Sez. II, c. viii.)

Acciocchè poi l'intendimento cominci a separarsi dal seoso, non richiedesi che l'uomo *operi* realmente secondo i dettami di esso intendimento, sottraendosi da quegl' inviti sensibili che all'iotendimento il vorrebbon ribelle; ma basta ch'egli sia venuto a portare uo giodizio opposto all'istinto sensuale, giudicando iotero amente che si dee evitare quel piacere e incontrare quel dolore, eziandiochè a questo dettato iotellettuale la volontà non conformi l'operazione: ciò avviene tosto che il senso inviti l'uomo a cosa a cui s'opponga qualche regola d'utilità, d'onestà o di decoro, conosciuta dall'iotendimento. L'intendimento ed il senso già pur con questo si sono spartiti e avviati per due strade opposte: il rimorso ce n'assicura.

(3) Vedi il *N. Saggio* ecc. Sez. V, P. V, c. I, art. iv.

(4) Chiamo « finzione intellettuale » (*fictio intellectualis*) quella funzione intellettiva, colla quale la ragione trova i *tipi* e gli *archetipi* delle cose.

Ecco quello che avvenne certamente anche negli nomini che vissero innanzi all'epoca del Cristianesimo: ma ne consegue forse che la capacità di quegli nomini si allargasse veramente all'infinito?

Rispondiamo sempre, che l'ampiezza di questa capacità non poteva essere se non qual era l'idea di quel bene a cui ella si riferiva. Ora egli è certo; che l'*ideale del bene* che si compongono gli nomini non è sempre ugualmente perfetto, ma più o meno, secondo che le facoltà intellettive si sono più o meno svolte, e secondo i materiali che hanno più o meno acconci a comporsi quell'ideale. E chi non vede che il maggior bene che sappia immaginare e fingere col suo intendimento l'uomo materiale, è di gran lunga minore di quello che giunge ad immaginare e a comporsi un uomo colto e spirituale? Oltre di che, intorno al bene vengon gli nomini acquistando de' pregiudizî, e dando luogo a delle opinioni arbitrarie; le quali in gran parte modificano l'idea della felicità, e impediscono che questa idea si renda perfetta coll'introdurvi degli elementi eterogenei e ripugnanti alla medesima. Egli è vero adunque che ogni idea astratta ha in sè qualche cosa d'illimitato, e che chi è giunto all'astratto è giunto all'illimitato; ma questo non prova, che l'idea astratta della felicità che giunsero gli antichi a formarsi fosse a pieno vera, perfetta, racchiudente tutti gli elementi di un bene assoluto. Anzi quanto dicemmo nel capitolo precedente, prova il contrario, giacchè nè pure tutti gli sforzi della filosofia bastarono a mettere insieme un concetto veramente esatto e sufficientemente compiuto dell'umana felicità: concetto dovuto al solo Cristianesimo. Lo svolgimento adunque delle potenze intellettive e della capacità dell'animo umano a quelle rispondente, innanzi a Cristo, dovette essere infinitamente minore di quel che poscia produsse al mondo l'apparizione del Cristianesimo.

Che? se si osserva di più, come nell'antiche nazioni l'intendimento traviò, s'oscurò, s'impicciolì, minacciò d'estinguersi sotto la prevalenza della corruzione sensuale? Prevalendo adunque allora in modo sì funesto la sensualità, appar manifesto che gli oggetti che venivano riputati per gli migliori beni, eran finalmente quelli che appartenevano alle dilettazioni corporee. Onde qual ideale di bene potea fabbricarsi un'umanità, che od aveva solamente tali materiali, o da essa almeno erano quelli considerati come i più preziosi? La formazione d'un ideale di bene è opera altissima d'intendimento: come potea riuscire quest'opera nelle mani di uomini che, trascurando o irridendo le cose intellettive, menavano una vita animalesca più tosto che umana? Cotesto dominio che venìa sempre più prendendo lo *spirito di senso* a danno dello *spirito d'intelligenza*, se da una parte irritava la capacità dell'animo coll'acutezza delle passioni, sicchè la rendea più *intensa* ed irosa, dall'altra dovea *restringerla* anzi che rallargarla, perocchè appunto ne impicciolìva di continuo l'oggetto.

Ma ci si ripete, che si mantenne nel mondo una religione, e che però non mancavano mai le idee che risguardano la divinità: non venne adunque meno nell'intendimento umano l'oggetto infinito a cui aspira l'umano desiderio.

E noi fino a un certo segno lo concediamo: abbiamo altrove di più osservato un fatto solennissimo e profondo, che appar costante in tutta la storia dell'umanità, cioè che l'uomo ebbe sempre e in tutti i luoghi bisogno di Dio, un bisogno inerente alla sua natura, e indipendente dalla sua volontà: di maniera che non potè, per quanti sforzi egli facesse, liberarsi giammai da questo misterioso bisogno delle religiose credenze, non potè non ricorrere anco involontariamente a quelle cose divine che volontariamente abbandonava e rinnegava. Quando i primi uomini perdettero, mediante i traviamenti del loro cuore e l'abuso de'loro sensi, la cognizione del vero Dio, essi produssero tosto (fatto a primo aspetto inesplicabile) l'idolatria, colla quale pretesero di crearsi da sè stessi quella divinità che loro mancava, e di cui non potevano rimaner privi. Cacciati d'una foga simigliante a quella della pazzia e del furore, divinizzarono tutto: quanti enti riscontrarono nella natura, buoni o cattivi, piccoli o grandi, ridicoli o imponenti; quant'idoli potè creare la loro immaginazione delirante e corrotta; le facol-

tà, le passioni, le virtù, i vizi, sè stessi, l'universo. Gli empî stessi, nel tempo che toglievano a Dio la sua natura e il negavano, davano a sè, per una obbrobriosa contraddizione, la natura divina, dimostrando così l'impossibilità di prescindere dalla divinità (1). Il qual fatto solennissimo, nel tempo che dimostra fino all'evidenza che nel cuore umano fu dalla prima origine aperta quella capacità di desiderio, che aspira alle cose divine; dimostra ancora che quella capacità, rimasta priva del suo oggetto, rende l'uomo inquieto, infelice, in continuo movimento per cercare ciò che non ritrova giammai. Questo movimento, che conduceva l'uomo a creare delle divinità immaginarie, finì congiungendo al culto degli Dei l'eccesso della depravazione de' costumi; sicchè nel mentre che periva la società civile nella corruzione sensuale, periva pure la religione, nascendone un'empietà disperata e mostruosa, qual è quella che cuopre d'obbrobrio gli ultimi tempi del romano impero.

Ma accordando tutto ciò di buon grado, si può forse inferirne, che la capacità dell'uman cuore era già dilatata innanzi al Cristianesimo in quella stessa infinita misura, nella quale si dilatò dopo di esso?

A chi volesse sostenere somigliante paradosso converrebbe dimostrare due cose, che mai non potrà, come quelle che sono evidentemente false: 1.° che l'idea che avevano gli uomini della natura divina innanzi la venuta di Cristo era così perfetta, come quella che ebbero dopo la pubblicazione del Vangelo; 2.° che in questa idea che gli uomini avevano della divina natura si acchiudeva il concetto di Dio qual bene infinito ed assoluto.

Or chi non vede che il gran fatto dell'idolatria, alla quale eransi date le nazioni tutte del mondo, prova che la cognizione della natura divina non era che sommamente imperfetta nelle menti umane? Il politeismo esclude un Dio veramente *infinito*, appunto perchè un vero infinito esclude ogni moltiplicità e dimanda unità perfetta di natura. Ammettendo poi anco, che sopra tutti gli Dei si concepisse un Dio ottimo massimo, non ne vien tuttavia, che il concetto di questo Dio somministrasse alla mente una natura infinita, la qual dovea in ogni caso esser unica; ma sol d'una grandezza indefinita, cioè oltrepassante il limite delle cose conosciute, e nulla più. I filosofi stessi non poterono mai raccozzare il vero concetto della divinità, che componevano ben sovente coll'unire insieme le perfezioni delle cose naturali ed ingrandirle, non intendendo che niente ha la divina natura di somigliante alla natura contingente. Il maggiore sforzo da essi fatto per venire a capo di mettere insieme l'idea di Dio, sembra essere stato quello di Socrate e di Platone; ma che cosa era finalmente il Dio pel quale morì quell'uomo che dall'Oracolo fu detto il più savio, e da Platone il più giusto di quanti vissero? egli era un Dio-idea, e nulla più. Che se era certo un progresso nelle umane cognizioni quello pel quale si passava dal concetto di un Dio-necessità a un Dio-idea; mi si dica, quando poi si fece mai nel gentilesimo il terzo passo, col quale si dovea passare dal Dio-idea al Dio santità?

Nè meglio si conobbe, che la natura divina costituiva un bene infinito, solo atto a render l'uomo beato: onde dagli Dei si aspettavano bensì doni e grazie, ma a nessuno veniva in capo che la divinità donasse all'uomo veramente sè medesima, o che l'uomo potesse possedere e fruire la divina natura a lui donatasi per un modo ineffabile e del tutto trascendente l'immaginazione. Egli è impossibile dunque, che il concetto che s'ebbe di Dio nelle nazioni pagane, fosse cagione di aprire la capacità del cuore umano con quell'ampiezza in che l'aprì il Vangelo, comunicando agli uomini il concetto e, ciò che è più, la recondita esperienza di un Dio veramente infinito, santo e beatificatore.

(1) Nei *Frammenti d'una Storia dell'Empietà* (Milano, co' tipi di G. Pogliani, 1834) a cui rimetto il lettore, io ho analizzato lungamente questo fatto singolare e le sue cagioni.

Si replicherà, che almeno gli Ebrei aveano il concetto vero e una cotale esperienza della divina natura.

Non neghiamo che nella Chiesa ebraica vi avesse un vero concetto di Dio ed una esperienza del medesimo proporzionata a quel concetto. Ma diciamo che il concetto ebraico di Dio sebben vero, tuttavia era sommamente imperfetto rispetto a quello che ricevettero poi i Cristiani dall'evangelica dottrina.

Lascio di osservare, come presso gli Ebrei la moltitudine non avea un concetto esatto ed espresso di Dio se non riportandosi al concetto che n'avevano i pochi grandi uomini della nazione: onde si soleva chiamare il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, quasi riferendosi al concetto vero che questi gran patriarchi possedevano della divina natura, concetto che venia meno agl' intendimenti della plebe; onde la proclività di essa quasi incredibile all'idolatria, e il doverlasi guardare da un sì grossolano errore a forza di prodigî, e di flagelli. Ma lo stesso concetto puro e vero che l'antica Chiesa s'ebbe sempre di Dio, non è poi finalmente che il piccolo germe del gran concetto che n'ha la Chiesa novella. Nelle carte antiche comparisce Iddio come un potentissimo e giusto sovrano del mondo ch'egli ha creato, punitore del male e premiatore del bene. Ma quali sono i beni promessi agli osservatori della sua legge? Quasi da per tutto premî temporali: i beni spirituali, se non mancano, stanno tuttavia coperti quasi sotto l'ombra di quelli. « Io vi darò le piogge a' suoi tempi, dice Dio nell'antica leg« ge, e la terra genererà il suo germe, e gli alberi si riempieranno di pome (1): » ecco le promesse del tempo antico. Ma non promette di dare agli Ebrei anco sè stesso? Sì; ma si oda quanto oscuramente: « Io porrò il mio tabernacolo nel mezzo di voi, e « non vi rigetterà l'anima mia. Camminerò fra di voi, e sarò il Dio vostro, e voi sa« rete il mio popolo. Io, il Signore Dio vostro, che vi ho tratti dalla terra degli Egi« ziani, acciocchè non serviste loro, e che spezzai le catene delle vostre cervici, accioc« chè poteste incedere colla test'alta (2). » Per noi Cristiani tutte queste parole ricevono un senso spirituale, ci vediamo un'allegoria delle grazie dell'anima. Ma il senso letterale e materiale, nel quale venivano intese dagli Ebrei, non rammenta che benefizî temporali fatti loro da Dio liberandoli dalla schiavitù, e rappresenta Iddio come un re che cammina alla testa del suo popolo e lo protegge da' suoi nemici (3). Il di più nelle Scritture antiche è occulto, riserbato pel tempo del Messia. Senza sostenere, con Warburton ed altri, che Mosè ne' suoi libri non parli mai d'immortalità dell'anima e di vita futura, cosa che crediamo falsa; possiamo però affermare con sicurezza, che nelle antiche carte non si parla chiaramente e con distinzione della visione di Dio, che dee formare la beatitudine riserbata agli uomini nell'altra vita (4), e che il farci conoscere nella sua pienezza Iddio come beatificatore, viene sempre riserbato al gran Profeta, al nuovo Legislatore, al Messia. A questo per la ragione stessa spettava il formare dei veri adoratori, che avrebbero adorato il Padre in ispirito e verità (5); i quali non possono esser tali, se in Dio non percepiscono l'oggetto della loro beatitudine. Per questa ragione medesima in modo assai oscuro si descrive nelle antiche carte lo stato dell'anime separate da' corpi; e in quei luoghi dove si parla del premio ad esse destinato, in vece d'introdurre la divina visione, s'introduce la *risurrezione*; alla quale si

(1) Levit. XXVI.
(2) Ivi.
(3) Iddio nelle Scritture viene rappresentato da un angelo che precede e guida l'ebraico popolo; ciò che via più allontana il pensiero di un Dio beatificatore.
(4) Si rinviene un sentimento ben radicato presso gli Ebrei, che chi vedesse Iddio sarebbe morto: *nemo videt Deum, et vivet*. Era dunque il *Dio terribile* che si manifestava: l'*amabilità* di questo Dio terribile devea rivelarsi nella sua pienezza a'tempi del Messia.
(5) *Scio quia Messia venit (qui dicitur Christus). Cum ergo venerit ille, nobis annuntiabit omnia*. Jo. IV.

richiamano sempre le speranze degli antichi (1). In fatti agli antichi non mancò certo la speranza di una risurrezione, cioè di una riunione dell'anima col suo corpo, e conseguentemente di una vita felice goduta da'giusti dopo risorti; ma in quanto all'anima separata al tutto dal corpo, non si concepiva come ella potesse viver beata; conciossiachè in fatti la beatitudine dell'anime separate è tutta operazione specialissima del Messia; il quale ebbe ad operare una specie di risurrezione per le anime degli antichi che nel limbo assopite si ritrovavano, come l'adopera per quelle de'giusti che continuamente muoiono (2).

L'imperfezione adunque colla quale gli Ebrei conoscevano Dio come oggetto di beatitudine, è la ragione onde la capacità del loro desiderio allargavasi infinitamente meno di quella de'Cristiani. A questi, a' quali fu conceduto lo Spirito santo, vien dato di conoscere chiaramente e di sentire come l'anima trovi la sua unica beatitudine anco separata dal corpo, coll'aderire, mediante un nesso di comunicazione ineffabile che si suol chiamare visione, all'essere essenziale sorgente di tutti gli altri, nel quale è il principio di ogni realità, di ogni idealità, e di ogni santità. Questa altissima dottrina, dalla sublimità della quale l'uomo vede l'universo più piccolo d'un granello di cenere, questa soprannaturale credenza è dunque la cagione dell'infinita capacità e dell'infinita attività delle cristiane generazioni.

CAPITOLO XXIV.

CONTINUAZIONE. — COME LA CAPACITÀ INFINITA DEL DESIDERIO POSSA RIMANERSI SENZA OGGETTO DETERMINATO.

Ci rimane a dir qualche cosa intorno alla seconda obbiezione, colla quale ci si opponeva, che « se la capacità infinita dell'animo si apre mediante la cognizione e l'esperienza di un essere infinito, questa capacità dovrebbe per la ragion degli opposti restringersi in quelli che non desiderano l'oggetto della medesima, come son quelli che rinunziano alle cristiane credenze, o che non conformano ad esse gli affetti del proprio cuore. »

Distinguasi la felicità o sia la grandezza del bene che si desidera, dall'oggetto che è atto a realizzare quella felicità o quella grandezza di bene.

Or niente di più facile a concepirsi, che l'uomo voglia e si proponga d'ottenere una data felicità; una data grandezza di bene; e che tuttavia ignori l'oggetto che avrebbe l'attitudine di procacciargliela, e si volga per errore a cercarla in cose del tutto inette a recargli quella grandezza di bene ch'egli desidera.

Laonde, semplicemente parlando, è certo che non si può concepire un desiderio senza un oggetto. Ma ove si consideri che l'oggetto del desiderio ci viene presentato dalla cognizione in diverse maniere, perocchè la cognizione o è propria e positiva, ovvero generale ed astratta, e oltre a ciò più o meno astratta; si vedrà che a queste diverse maniere di conoscer l'oggetto, rispondono altrettante maniere di desiderarlo.

Or se la cognizione è determinata, propria, positiva, anche il desiderio è determinato al suo proprio oggetto. Ma se la cognizione non determina a pieno l'oggetto

(1) A ragion d'esempio, nel libro II de' Maccabei, c. xii, Giuda fa offerire sacrifici per gli defunti, e la ragione che se ne dà si è la speranza della risurrezione, dicendosi che *nisi — eos, qui ceciderant, resurrecturos speraret, superfluum videretur et vanum orare pro mortuis*. Tutta adunque la speranza che s'avea dagli Ebrei riguardava il bene che avrebber goduto i giusti dopo la risurrezione de'corpi.

(2) Quindi il Messia stesso disse, che « egli è la risurrezione e la vita, » e che « quegli che vive in lui, eziandiochè sia morto, vivrà » (Jo. XI.): maniera di dire, che dimostra come l'anima separata dal corpo, cadrebbe in uno stato simile a quello della morte, cioè in una cotale inazione, se Cristo in un modo ineffabile non l'avvivasse.

desiderato, ma solo con caratteri generali l'addita, anche il desiderio si rimane vago e indeterminato.

La cognizione più indeterminata di tutte, la qual tuttavia può servir d'appoggio all'affetto del desiderio, si è quella che presenta il bene in generale. Un'altra cognizione che presenta l'oggetto in grado meno indeterminatamente, si è quella che dà la *felicità* concepita in generale. Questa è una concezione astratta; perocchè nell'idea di felicità non viene espresso il proprio oggetto che la forma e la realizza; il qual rimane a cercarsi dalla libertà dell'uomo. Ora questa felicità concepita astrattamente, servo appunto d'oggetto all'infinita e indeterminata capacità di cui noi parliamo; per la quale l'uomo sente di volere un ben senza limiti; ma ignora poi che cosa sia questo bene, non lo percepisce, non ne ha la positiva concezione.

Si avverta, che quando un uomo percepì un oggetto, rimane in lui la cognizione positiva del medesimo, eziandiochè, l'oggetto si sottragga poscia al suo sentimento.

Simigliantemente dicasi degli oggetti del desiderio.

Acciocchè questo affetto venga attuato nell'animo umano, egli è mestieri che da principio sia intervenuta qualche cognizione positiva dell'oggetto; ma il desiderio sopravvive poscia alla cognizione positiva dell'oggetto. Avvien solamente, che illanguidendosi essa cognizione positiva, o perdendosi del tutto nella concezione generale di un gran bene; anche il desiderio, senza perdere la sua intensità, perde in certo modo i suoi confini. Si desidera, si desidera immensamente, e tuttavia non si potrebbe con precisione pronunciare l'oggetto che si desidera; l'affetto, o più tosto l'affettuosità dell'anima rimane in atto; la capacità del cuore è aperta alla guisa d'una gran voragine, che si tenta di chiudere gittando in essa diversi materiali, ma senza effetto, ignorandosi, direi quasi, qual debba esser l'eroe che, precipitandosi in essa, ottenga che si rinserri.

Quando poi sta aperta in molti individui del corpo sociale questa capacità priva di oggetto determinato, ella si propaga a tutto il corpo e conservasi di generazione in generazione: l'esempio delle voglie smodate, e le parole bastano a comunicarla.

V'ha chi distinse il *sentimento religioso* che osservasi ugualmente in tutti i popoli e in tutti i tempi, dalle varie forme di cui questo sentimento si vale a produrre delle religioni e degli atti di culto alla divinità (1).

In questa dottrina si possono notare due errori fondamentali; il primo consiste nel supporre falsamente, che il sentimento religioso abbia preceduto le religioni, e che egli le abbia prodotte da sè pel bisogno di manifestarsi con forme determinate. La psicologia all'incontro dimostra, che sebbene nella stessa natura umana giaccia il germe del sentimento religioso, tuttavia questo non si sarebbe giammai svolto e cangiato in un vero sentimento, e in un bisogno attuale di qualche religione, se la comunicazione esterna operata mediante la parola, non avesse dato all'uomo la cognizione della divinità. La storia d'accordo colla psicologia dimostra anch'essa che la religione precedette il sentimento religioso dell'umanità, e non viceversa; di guisa che la prima religione, avendo trovato lo spirito umano a ciò disposto dalla natura, vi accese un sentimento religioso che sopravvisse alla rovina della stessa prima religione che l'avea prodotto.

Il secondo errore dell'indicata dottrina si è quello di considerare tutte le così dette religioni sotto un egual punto di vista, senza distinguere la religione unica d'in fra le infinite superstizioni, corruzioni di quella, che con voce impropria, che dà l'appicco a lunga catena di sofismi, si sogliono appellar religioni. Conviene dire in quella vece, che dopo che la religione comunicata agli uomini produsse in questi il sentimento religioso, s'aprì negli animi loro il bisogno di forme religiose. Ora venendo meno la religione prima, attesa la corruzione sensuale entrata nell'umanità coll'ignoranza e col-

(1) B. Constant.

l' oscurarsi dell' intendimento, rimase quel sentimento bisognoso di sostituire delle altre forme a quella della religione, che era perita, come troppo augusta e troppo pura per l'uomo resosi materiale. Cominciò da questo punto l'attività di quel sentimento, il quale, servendosi de' rottami dell'antica religione mischiata con altri materiali, fabbricò delle forme religiose tutto conformi allo stato dell'intendimento e del cuore dell' uomo. E qui sta l'elemento vero della distinzione fatta tra il sentimento e le forme religiose dall' autore accennato.

Vero è dunque, che vi fu sempre un sentimento religioso nell' umanità, purchè si conceda che egli vi fu suscitato dalla cognizione e dalla esperienza della divinità comunicata a' primi uomini. È vero altresì che questo sentimento, venendo meno la religione, trovatosi senza oggetto, fu uno di que' bisogni vaghi, di que' desiderî indeterminati, di cui in questo capitolo vogliamo accertar l'esistenza. Egli è vero in terzo luogo, che non pure il religioso sentimento, ma tutti questi vaghi ed indeterminati desiderî hanno in sè una tendenza ad accertarsi, a determinarsi, a vestire delle forme ben pronunciate. Finalmente di nuovo egli è vero, che l' uomo, resosi attivo per trovare delle forme ed oggetti determinati a' suoi vaghi desiderî ed a' suoi generici sentimenti, non sempre li trova a quelli adeguati. Egli non fa in quell'opera se non quello che sa, che può, che vuole: ciò che riesce dal suo travaglio, dimostra necessariamente il marchio della sua ignoranza e della sua malizia: s'inganna volontariamente, si persuade che gli basteranno delle forme e degli oggetti che non gli possono in modo alcuno bastare. Viene adunque il tempo ch' egli si stanca delle forme trovate, degli oggetti in cui avea posta la sua attenzione: allora aprendo gli occhi, e conoscendo la sua illusione, fa un passo innanzi in cerca d'oggetti migliori, di forme più convenienti; le quali poi è costretto a rimutare le dieci, le cento volte successivamente con certo progresso, che invece di condurlo ultimamente al vero, anzi il fa pervenire finalmente ad uno stato in cui, stanco di tutte le forme e di tutti gli oggetti religiosi, li ributta da sè, lasciandosi perire nell' empietà e nell' ateismo. Qui è prossimo alla vera religione: perocchè in tanto estremo sente più che mai il ruggito del suo cuore che gli dimanda di nuovo un Dio, un Dio vero, un Dio infinito.

E Iddio, a questo varco di morte aspettò l'umanità che l'avea abbandonato: lasciolla esaurire tutti i tentativi di dare a sè stessa un surrogato della divina natura, e quando la vide disperata di venirne a capo, caduta nel fondo del male, quello fu il momento di grazia: venne allora il Cristo, e disse: « ecco che le ragioni già son bianche « per la mietitura. »

Tale è il filo conduttore, per chi volesse scrivere la storia delle antiche superstizioni, di questo strano labirinto in cui l'umanità si perdette senza speranza d'uscita, se non fosse venuto in quell'ora medesima che disperava, Colui che dovea indi ritrarla.

CAPITOLO XXV.

CONTINUAZIONE — I DIVERSI STATI D'INFELICITÀ DELL'ANIMO UMANO SI RIDUCONO AD UNA SOLA FORMOLA.

Vi hanno degli atti dell'intelligenza dipendenti dalla libera volontà dell'uomo.

Da questa specie di atti intellettivi prendono la loro origine tutte le azioni umane: e noi chiamammo la potenza che ad essi presiede, la *ragione pratica* (1).

(1) Ved. *Principi della Scienza morale* c. V. Ella è un'improprietà, fonte di gravi errori nelle discipline morali, quella di dare l' appellazione di *ragione pratica* alla *ragione morale*. Noi abbiamo dimostrata la immensa differenza che passa fra la *ragione pratica* e la *ragione morale*, ne' *Principii della Scienza morale* c. VI. — Il sig. Baroli, nella sua vasta opera di *Diritto naturale e pubblico*, seguendo anco in questo gli autori tedeschi, dice che « la ragione pratica è il fonte delle leggi. » Noi crediamo all' incontro, che si debba dire che il fonte delle leggi è la

Descrivere adunque gli sbagli della ragione pratica, classificare gli errori che ella prende circa i beni ed i mali, è il medesimo che descrivere e classificare i traviamenti dell'umana volontà prendendoli alla loro base, e sorprendendoli, quasi direi, nell'atto stesso che quelli escono dal ventre materno.

La *ragione pratica* domina la facoltà di pensare e la facoltà di astrarre, e le fa servire entrambi a' suoi voleri.

Se la ragion pratica usa della *facoltà di pensare* e della *facoltà di astrarre* secondo l'ufficio lor naturale, in tal caso queste due facoltà procedono d'accordo, illuminano l'uomo nel suo cammino, ed egli, operando bene, giunge ad uno stato di appagamento e di felicità.

Se la ragion pratica all'incontro pretende dalla *facoltà di astrarre* quello che ella non le può dare, quello che solo le può dare la *facoltà di pensare;* in tal caso, confondendo gli oggetti naturali di queste due potenze, ella produce l'errore nell'intendimento, il disordine negli affetti, e l'infelicità nella vita.

È mestieri dichiarar meglio tutto ciò, giacchè è solamente da questo abuso che fa la ragion pratica delle due facoltà nominate, confondendone gli uffici, che si può trarre una formola generale, la quale esprima tutti i diversi stati d'infelicità a cui soggiace l'animo umano. Questi stati d'infelicità venendo prodotti dall'uomo a sè stesso, cominciano tutti, come dicevamo, da un errore volontario nell'intelletto, da un errore che è causa efficiente di affezioni e di operazioni esterne.

L'errore non è spiegabile nell'uomo, se non ponendo una facoltà propria dell'errore; la quale è poi una funzione della stessa ragione pratica, potenza più generale.

Si crede da molti, che non penetrano oltre la corteccia, esser cosa facile lo spiegare come l'uomo ne' suoi giudizi prenda errore; e pure questo è un fatto di assai difficile spiegazione. Credesi ancora, che la stessa facoltà che ci fa conoscere il vero, sia quella che ci fa prendere il falso per vero: ma chi entra nel midollo, trova che la non è così. Il vero è cosa indipendente da noi, e però è facile a concepire una facoltà che in sè lo riceva: ma il falso per sè stesso è nulla, non esiste indipendentemente dai nostri giudizi. Per ispiegare adunque l'errore, non basta l'esistenza di una facoltà che lo riceva in sè stessa; si esige di più una facoltà che lo produca, una facoltà che lo crei (1).

Come avvien dunque che si applichi questa facoltà dell'errore a perturbare gli uffici delle due facoltà che abbiamo chiamate di pensare e di astrarre?

L'ufficio naturale della facoltà di pensare si è quello di costruirci i *fini* delle nostre azioni, che non possono esser altro che acquisti di beni reali.

L'ufficio all'incontro della facoltà di astrarre si è quello di dare all'uomo delle *regole* che gli servano di *mezzo* opportuno al conseguimento di quc' fini, le quali regole sono altrettante astrazioni (2).

ragione morale. La *ragione pratica* poi è il fonte delle *azioni*, colle quali l'uomo o adempie, o non adempie quanto gli prescrivono le leggi: giacchè il valore intrinseco di questa espressione, *ragione pratica*, non è altro che quello di *ragione operativa.*

(1) *N. Saggio ecc.* Sez. VI, Parte IV.

(2) Gioverà che noi qui dichiariam meglio questi diversi uffici, che da noi si attribuiscono alla *facoltà di pensare* ed alla *facoltà di astrarre*, con qualche esempio.

Se io cerco uno specifico per liberarmi dalla febbre intermittente, e il medico mi prescrive il solfato di chinina; quantunque io non abbia mai veduto questa sostanza, la potrò tuttavia rinvenire facendo uso di alcune idee astratte: queste idee astratte sono i caratteri fisici di questa sostanza. Se il dottore invece di descrivermi i caratteri fisici del solfato di chinina, mi dice semplicemente: « domandatelo allo speziale, ed egli ve lo darà; » io di nuovo ho acquistato con questo discorso del medico una cognizione astratta che si riduce a questa proposizione: « quella sostanza che si chiama solfato di chinina, e che sogliono vendere gli speziali sotto questo nome: » le idee comprese in questa proposizione non sono che relazioni, o sia note negative del medesimo solfato, dalle quali aiutato, io giungo a rinvenirlo.

Sarà facile avvedersi che in un modo somigliante tutti gli astratti presentano allo spirito nostro altrettante regole, colle quali noi possiamo rinvenire gli oggetti corrispondenti ad essi della

Nello stato dell'umanità cristiana, nel quale la capacità ha tocco l'ultimo termine del suo sviluppo, gli uomini vogliono trovare un bene sommo; nè si contentano di meno.

L'idea astratta che corrisponde a un tal bene, è quella di felicità: i caratteri di lui sono l'assolutità e l'infinità.

Ora se l'uomo, cercando questo bene, si ferma per errore a qualche oggetto che non possiede i due caratteri indicati; egli può tuttavia persuadere a sè stesso il contrario, persuadersi cioè che quell'oggetto ha que' caratteri, i quali egli pure non ha; e la potenza che fa ciò, è la *ragione pratica*, la funzione dell'errore, la creazione intellettiva. Perciocchè persuadendosi l'uomo, che in quel dato bene egli dee trovare la felicità che va cercando; mette in quell'oggetto reale, con un atto interno di persuasione ch'egli fa, ciò che realmente non vi è; vi mette arbitrariamente i caratteri del bene conosciuti da lui astrattamente, e in tal modo egli si crea una chimera, un idolo vano. Abusa dunque della facoltà di astrarre: conciossiachè da sè stesso tenta di realizzarsi i caratteri del bene assoluto, che questa facoltà somministra alla sua mente quali regole ideali e non più, e realizzati con codesta specie di finzione intellettiva, li vede dove vuole vederli, benchè non vi sieno, li colloca negli oggetti delle sue passioni, i quali diventano nello spirito suo, diversi al tutto da quello che sono nella realità.

Per questa interna operazione egli ha trasportato l'*astratto* nel *reale;* egli ha confusi gli uffici delle due facoltà: ecco la formola più semplice e più universale di tutti quegli errori della ragione pratica circa il bene, i quali sono la base di altrettanti stati d'infelicità dell'uomo; perocchè; diciamolo di nuovo, la capacità che dimanda un oggetto reale, non può mai venire appagata da una chimera che l'uomo si finge senza poter darle una vera e reale sussistenza, e però, quella capacità inappagata rimane infelice.

CAPITOLO XXVI.

DESCRIZIONE DE' DIVERSI STATI D'INFELICITÀ NE' QUALI SUOL TROVARSI L'ANIMO UMANO.

Ma se da sè stesso l'uomo si pone in uno stato d'infelicità col mal uso della sua ragione pratica, quali cause il recano a tanto eccesso? Onde avviene che la ragione pratica sia condotta a perturbare gli uffici delle due facoltà di pensare e di astrarre, esigendo da questa seconda quel ben reale, che non appartiene di dare che alla prima?

Le cause di questo effetto funesto sono due; l'una certamente è la libertà umana, l'altra sono le passioni che, acconsentendovi l'uomo, il sottomettono a schiavitù.

Queste passioni vengono irritate dalla generale capacità dell'umano desiderio.

Mediante questa capacità generale, l'uomo desidera senza misura; questo desiderio è privo d'oggetto, e ne domanda uno, perocchè vuole ad ogni costo essere soddisfatto. A queste voci imperiose, a queste strida dell'umano desiderio, escono dal cuore dell'uomo tutte le passioni, e presentandosi l'una dopo l'altra, ciascuna risponde: « Son qua io per appagarti: io ho degli oggetti idonei a calmare le tue brame. » L'uomo spera quello che desidera, e crede quello che spera: l'urgenza e l'intensità del desiderio generale di felicità, fa sì che giura nelle promesse della passione che prima gli si presenta, e comincia tosto a fare i suoi sperimenti cercando il bene di che abbisogna coll'abbandonarsi in mano a quella tiranna che lo tradisce.

Di qui scorgesi che gli stati d'infelicità, il che è quanto dire gli stati d'una *capacità infinita non appagata*, sono tanti, quante sono le passioni che muovono la ra-

facoltà di pensare. L'idea astratta del piacere ci conduce in fatti a conoscere quali sieno gli oggetti piacevoli, l'idea dell'onesto quali siano le azioni oneste, l'idea della bellezza quali sieno le cose belle, e così si discorra di ogni altra astrazione.

gion pratica a commettere l'errore di pretendere che una capacità infinita si adempia con degli oggetti finiti. Facciamo una breve enumerazione di tali errori funesti.

Il tentativo d'acquistare felicità, che prima di tutti gli altri si porge da fare all'uomo, si è quello di sperimentare se ella esista in corporali dilettazioni.

Quando l'uomo s'accinge a fare questa sperienza, egli non rivolge più il diletto sensuale a soddisfare il suo corpo, ma ad appagare il suo spirito.

Si noti bene: diciamo che il diletto sensuale, per l'uomo che cerca in esso felicità, non è meramente corporeo, ma che è misto di corporeo e di spirituale. L'uomo non vuol l'uso della dilettazione, ma la dilettazione stessa ha per fine: non cerca in essa la cosa reale, ma l'astratta che immagina di poter trovarvi; poichè essendo la volontà razionale e personale quella che dimanda d'essere soddisfatta (nè ella può soddisfarsi con niuna cosa limitata, ma solamente con quel bene illimitato che risponde all'idea generale di felicità che le serve di regola), va l'uom cercando nel corporeo diletto qualche cosa d'infinito che non vi può essere, e che perciò mai non vi trova. Quindi proviene quella libidine disfrenata propria solamente dell'uomo, e che in niuno animal bruto apparisce: quel desiderio di voluttà che non si soddisfa giammai, e che sempre cresce, al quale prima soccombe la vita, ch'egli dia indietro: e le infinite lusinghe e gl'inganni perpetui dell'amor fisico, e tutte l'arti della seduzione. Coi quali tentativi continui che l'uomo fa d'appagare la capacità sua mediante un oggetto improporzionato, egli irrita sempre più indefinitamente questa capacità medesima per risguardo al piacere particolare che si propone; conciossiachè più egli sente di goder d'un tal piacere, e più gli si rinforza la vana speranza d'appagarsi, ove gli riesca d'aumentare lo stesso piacere. Ma non potendo questo crescere a tale che l'appaghi, poichè è cosa impossibile che di piaceri particolari si satolli una cupidità generale, quale è l'intellettiva; quindi di nuovo, dopo i piaceri provati, ne desidera di maggiori. E crescendo indefinitamente la capacità non mai soddisfatta di questi, cresce indefinitamente altresì il tormento e l'infelicità del vedersi l'uomo fatto servo e perpetuamente nella aspettata soddisfazione frustrato: onde geme sopra sè stesso e sul vuoto immenso del suo cuore: ed entra finalmente in uno stato di perpetua rabbia, e d'inesplicabile furore d'ogni grave pazzia più deplorando. Indi è anco che l'effeminatezza si congiunge colla ferocia: e che i padri, i mariti, i figliuoli dissoluti ribocceano di cupa stizza e di disamore, e che in dorate voluttuose stanze, e sotto molli coltri s'educhi il cuore de' purporei tiranni all'insatollabile sete di sangue. Colui che ha un grande vacuo nell'animo diventa inquieto, frenetico, atroce; e se può più de' suoi simili, alla cupa fame di simil fiera pare picciolo pasto la strage del mondo.

Un altro esperimento fa l'uomo di trovare sua felicità ne' beni esteriori, mediante l'idea che egli si forma della ricchezza.

Il piacere non può somministrargli l'opinione, che la sua natura siasi ingrandita: può solo lusingarlo di farlo pago di vive dilettazioni. Il contrario è de' beni materiali che formano la ricchezza. Avendo essi un'esistenza durevole, possono agevolmente produrre nell'uomo l'opinione di grandezza: l'uomo può persuadersi di esser fatto più grande, veggendo uniti a sè molti possedimenti.

La ragion pratica può dunque ingannarsi doppiamente riguardo al possesso delle esterne cose.

Comincia a sperare di poter trovare la *grandezza* nel possesso della ricchezza, considerata come una certa estensione della propria esistenza. Ecco un'idea astratta, posta in un oggetto materiale e finito.

Poi spera che per mezzo della ricchezza otterrà l'arbitrio de' piaceri giacchè egli pare che la ricchezza assicuri all'uomo il godimento di ogni sua volontà, e che gli faccia goder tutti i piaceri in una volta nella speranza e nella loro assicurazione.

Indi le sorgenti di una doppia schifosissima avarizia: di quell'avarizia, che mette il suo fine nell'oro, quasi l'oro fosse ciò che fa l'uom grande; e di quella che vede

nell' oro il mezzo all' ottenimento de' comodi e de' diletti; benchè l'uomo non s'induca mai a logorarlo in essi, pel timor continuo di restarne privo; compiacendosi di trovarsi in uno stato nel quale è *sicuro* (com' a lui ne pare) di potere goder de' piaceri quando il voglia, più che dello stesso goderli. Nell' uno e nell' altro caso l'uomo non ispende: nel primo per massima; nel secondo per quell' incessante inganno, che gli fa differire il godimento che ama, affine di averlo sempre in sua balìa.

Tuttavia, essendo realmente impossibile che l'uom trovi nella ricchezza o la propria *grandezza* o la compiuta *padronanza* de' godimenti, non può rinvenire nè pure nell' accumulamento de' tesori l'appagamento e la felicità che vi cerca. La sua capacità per questo stesso irritata cresce: il suo cuore attribuisce il non sentirsene pago unicamente all' ancor tenue quantità di ricchezza posseduta e acquistata: persegue adunque la ricchezza con una cupidigia maggiore, la qual più allargandosi, fassi lupa di tutte brame carca nella sua magrezza. Che maraviglia dunque se col montare della ricchezza monti negli avari anche la voglia e l'indigenza di essa, se veggendo di aver molto ottenuto, cresce loro la fidanza di dovere, ottenendo di più, accostarsi a quell' ideale grandezza e sicurezza a cui anelano? Nè questa capacità cresce in ragione aritmetica nella intensità sua, ma come tutte l'altre, in ragione geometrica: perocchè quello che l'uomo guadagna, acuisce ognor più la precedente capacità. Questo è quanto dire, che tale capacità s'allarga e acuisce nell' uomo celerissimamente, sicchè produce in fine di quegli uomini ciechi, che tutto vendono all' oro, la quiete, la sanità, la pudicizia, il sangue, l'anima propria. Niuna maraviglia di questo fatto del cuore umano; ciò che dee fare a troppo più di ragione maraviglia si è, che la mente di alcuni scrittori d'economia farnetichi a segno da insegnarci a vendere anche la virtù, acciocchè le nazioni arricchiscano, e ad incoraggiare il vizio, se altramente ne venga allo Stato diminuzion di ricchezza!

Per questa maniera la capacità infinita indeterminata prende la forma esterna di un' avarizia sfondata, non meno urgente e vasta della capacità che rappresenta ed esprime.

L'illusione onde l'uomo cerca in un cumulo di materiali ricchezze l'idea astratta di grandezza che appaghi la sua volontà razionale, resasi comune, divenuta fin massima di Stato, diede alle nazioni quell' inquietezza di guadagnerie e d'interessi, che è sì chiaro sintomo della infelicità loro.

Ho già osservato, che nella cupidigia di artificial ricchezza (1) scorgesi più d'intelligenza che nella sensuale dilettazione.

Sebbene però in queste sensuali dilettazioni domini più immediatamente lo *spirito di senso*, tuttavia questo domina altresì nella cupidigia; poichè non è lo stesso il dire che in certa operazione entri dell' intelligenza, e il dire che in essa domini lo *spirito d' intelligenza*; questo spirito è dominante nelle nostre operazioni solo quando noi siamo mossi ad operare da un oggetto della *facoltà di pensare*, cioè da un oggetto reale e non chimerico. Fino che noi vogliamo il piacere o l'oro non per quegli oggetti che noi immaginiamo che sieno, veniam sempre ingannati dallo spirito di senso, il qual ci persuade a porre, tanto d'affetto in un oggetto materiale, da elevarlo con una finzione al grado di oggetto spirituale.

Il terzo oggetto, col quale la *capacità infinita* del cuore umano tenta di deter-

(1) L'osservazione di Aristotele, che l'*avarizia* propriamente detta è entrata nel mondo coll' invenzione del danaro, sembrami vera e filosofica. « La ricchezza adunque, egli aggiunge, che « da tal modo di guadagno dipende, è *infinita*; perocchè, come ogni arte cerca il fine suo senza « alcun limite, e sono solamente i mezzi che prendono una limitazione dal fine, così quest' arte « di far danari non ha termine: anzi tal ricchezza e tal modo di guadagnare, esso stesso è il fi- « ne » (*De' Governi*, lib. I, c. VI). — L'effetto morale che l'invenzione e l'uso della moneta dovea apportare fu veduto, prima che da Aristotele, da Licurgo, il quale vietò l'uso della moneta d'oro e d'argento.

minarsi, si è la potenza; ed allora quella capacità indeterminata manifestasi sotto la forma di *avidità di dominio.*

La dominazione è sempre nel fatto un oggetto particolare e limitato; ma la ragion pratica, illudendosi anche qui deplorabilmente, vi cerca due cose ugualmente impossibili a ritrovarsi, cioè una *potenza* illimitata, a cui la conduce l'idea astratta della potenza, o l'*assicuramento* dei beni, anche questo illimitato, cioè un *assicuramento generale*, non l'assicuramento reale che è fallace, e ristretto a questo o a quel bene.

Nel primo caso la *potenza* è *fine*, nel secondo ella è *mezzo*, ma mezzo apprezzato e amato altrettanto quanto il fine.

Si consideri qui, come vien sempre più complicandosi ed estendendosi l'edificio chimerico che l'uomo si crea colla sua immaginazione intellettiva.

La potenza amata per sè, non è altro che un inganno pel quale l'uom si persuade che nelle forze ond'egli tiene a sè soggetti molti suoi simili, consista la sua grandezza reale. Quindi l'ambizione di congregare il più che egli possa di queste forze, e di vedersi sotto il più gran numero d'uomini. Aperta in lui questa speciale capacità, ella si viene sempre più irritando da sè, nel modo stesso delle altre due de' piaceri e della ricchezza. Il buon istinto della natura non ancora depravata, insegna ai popoli primitivi quello che gli Sciti dissero ad Alessandro: « Sappi che noi nè possiamo servire, nè desideriamo di comandare a niuno » (1). Ma venuta l'avidità del dominio nell'animo d'un popolo insieme colle speranze e co'successi, più rattamente lo affama che non sieno l'altre due capacità da noi precedentemente descritte: la storia de' conquistatori dimostra in quanto poco una tale capacità trasmuti l'uomo in frenetico: egli rinnega fino l'umanità per attribuirsi gli onori divini quegli che ogni dì pericola di restarsi affogato nella libidine o nel vino, o d'esser di ferro o di veleno turpemente, con risa universali, morto.

Che se la smodata potenza non s'ambisce per sè, ma qual mezzo alla ricchezza ed al piacere, ecco surto più alto il chimerico edificio.

Si vuol la potenza non in questa o in quella misura, ma la potenza in genere, che vale a dire la potenza senza fine, alla qual conduce l'astratto della potenza. Ma perchè vuolsi realizzare questo astratto di potenza? Per conseguire e per realizzare un altro essere pure astratto, la ricchezza. Di nuovo, perchè questo desiderio interminabile di ricchezza astrattamente considerata? Perchè essa pure si faccia mezzo ad un altro essere chimerico, cioè a dire al piacere: non a questo o a quel piacere determinato, come i due primi, ma al piacere concepito dalla mente, che non può esser mai pienamente reale.

Ecco bell'edificio a tre palchi! ecco catena di errori che l'uomo avvolge intorno a sè con triplice ritortura: egli prende per esseri reali le sue idee astratte, subordinandole l'una all'altra, che è quanto dire, s'affanna egli in perpetuo a conseguire una chimera impossibile, mediante un'altra chimera pure impossibile, che vuole ottenersi per una terza chimera impossibile del pari.

E tuttavia quando la capacità indeterminata s'è determinata all'oggetto della potenza considerata per sè stessa, tutto è sacrificato a tal fine.

Quando poi la potenza si considera come un mezzo all'ottenimento e alla difesa della ricchezza, allora alla potenza viene sacrificato tutto, fuori che la ricchezza: la qual pure, per una singolare ma non rara contraddizione, potrebbe rimanersi sacrificata dove s'ambisse più il *potere di ottener la ricchezza*, che la ricchezza effettiva; come taluno sacrifica il piacere all'oro, perchè antepone di aver sempre in sua balia il poter goderlo, allo stesso attuale goderlo. La cupidigia poi della ricchezza, che sola tutto il resto sacrifica a sè medesima, se prende a scopo il piacere, tutto sacrifica fuorchè lo stesso piacere. Essendo poi lo stesso piacere indeterminato, qual lo dà un concetto generale;

(1) Quint. Curt. lib. VII.

s'avvera sempre che lo scopo dell'animo umano cercante di soddisfarsi colla potenza, è impossibile; la *capacità* sua non fa che sempre più stendersi precipitosamente mediante quegli stessi sforzi onde si vuole appagarla, e mediante l'aumento de' beni di cui va in traccia. Quanta sia l'irritazione a cui giunge la capacità di potenza mercè gli sforzi inutili ch'ella fa di appagarsi, il mostran le storie de' popoli più gloriosi. Quando Roma fu resa inetta ad accrescere le sue conquiste in quella ragione in che cresceva e s'irritava la capacità di dominare, si fece allora avida più che mai d'affissar gli occhi nelle arene innondate di sangue umano; e i Neroni e i Caligola sono fenomeni, che si spiegano assai bene, quando si ripensi come la capacità fatta libidinosa, cieca, immensa dalla stessa *quantità* innumerevole de' soggetti, dovea oggimai cercar di sbramarsi nella *qualità* dell'assoggettamento, nel sentirsi padrona del sangue umano: il che di nuovo, senz'appagarla, la rendeva tuttavia più furiale, ed arsa di maggior sete di potere.

Il quarto bene, nel qual cerca la determinazione sua il vago desiderio della felicità, si è la *gloria*.

Con essa la capacità umana si esprime e si veste d'una nuova forma, la voglia di render celeberrimo il proprio nome.

Anche la gloria può considerarsi o sì come fine, in cui l'uomo ponga la felicità sua, o sì come mezzo all'ottenimento della potenza, della ricchezza o de' piaceri.

Oltracciò l'amore della gloria è al tutto indeterminato, ovvero ha un oggetto a cui si riferisce.

Se l'uomo cerca la felicità nella gloria senza riferirla ad altro oggetto, nè farla servire ad altro fine; il suo scopo è chimerico e nequitosissimo.

E pur v'ebbe chi definì la virtù: l'amore della gloria (1). Gl'immaginosi giovani piegano a questa illusione: s'infiammano a questo grido. Or ponendo a fine la nominanza per sè, non fissata ad alcun oggetto, le si sacrificano tutte cose: seguì questo principio l'incenditore del tempio di Diana in Efeso: ogni famoso ladrone con esso si giustifica, e si millanta a ragione ogni solenne furfante.

Se il desiderio di esser nominato mira alla sola *nominanza*, non è ancor *gloria;* se mira a una nominanza congiunta alla lode, gloria viene appellato.

La prima cupidità, come più astratta e indeterminata della seconda, è altresì più funesta; pareggia i grandi delitti alle grandi virtù, cerca sempre ciò che è clamoroso, non ciò che è giusto e benefico.

La seconda avendo in mira la lode, ha un oggetto, ma non fermo nè reale, più tosto mutabile secondo i capricci degli uomini. I quali, secondochè sono più o men depravati, or esaltano una cosa, or la deprimono; e nello stesso luogo dove prima si gareggiava chi fosse più lodato di militari imprese, poscia si contende a chi spetti la gloriosa invenzione dell'oca ingrassata a morte.

Quelli adunque che altro non vogliono che esser lodati, sono indifferenti a' vizi ed alle virtù: è lo stesso ad essi, che venga celebrato il loro stomaco che digerisce molte misure di vino, o la loro temperanza (2); che s'innalzi alle stelle la vastità de' loro latifondi, o la loro povertà; che si magnifichi la lor potenza vendicativa, o la lor mansuetudine: se ciò che prima cercavano non è più lodato dagli uomini, l'abbandonano magnanimamente, nuovi Sesostri, che se pur il vero raccontano, vinte le nazioni fino di là dal Gange e fino al Danubio, tornossi poi nel suo Egitto tutte abbandonandole, troppo pago della pura gloria della conquista (3).

Che se l'uomo non agogna ogni lode, ma quella che derivasi da un fonte spe-

(1) Alfieri, *Del Principe e delle Lettere.*

(2) Nella lettera che il giovane Ciro scrisse agli Spartani eccitandoli ad aiutarlo a tôrre il regno al suo fratello Artaserse, fra le altre ragioni pone questa, che *egli poteva bere più vino, e meglio del fratel suo sostenerlo.*

(3) Erodoto, lib. I, e Diog. Sic., lib. I.

ciale, riman tuttavia a vedere se il suo oggetto sia ben determinato e reale, o se rimanga ancora astratto e chimerico.

Può l'uomo riferire a quattro oggetti chimerici la gloria cercata: al piacere, alla ricchezza, alla potenza e alla scienza.

Dal riferirla al piacere, nasce la *vanità;* dal riferirla alla ricchezza, il *lusso* ed il *fasto;* dal riferirla alla potenza, l'*ambizione;* dal riferirla alla scienza, la *presunzione.*

Come l'uomo solo, a differenza de' bruti, tramuta il piacer corporeo in un oggetto spirituale, cioè in un mezzo di appagare la capacità generale del suo spirito: così anche la *vanità* è propria del solo uomo. Sarebbe impossibile vantarsi de' piaceri fisici, se non se ne cavasse l'idea astratta, e non se le desse una sussistenza. Quindi è che la femmina ed il galante trovan qualche cosa che solletica il loro amor proprio, in poter rendersi altrui cagione di piaceri, d'amori, di desideri e di speranze, o almeno in poter far nascere in altrui l'opinione che sia in loro volontà il distribuire tali dolcezze e tali ambasce. Nè essi possono indurre ques'a opinione senza solleticare di continuo gli altrui sensi, dando loro un cotal primo saggio di leggieri diletti, che li renda cupidi investigatori e pensatori de' più intimi. Il senso poi ha tal natura, che stancasi dell'oggetto stesso, per una legge della fibra animale che s'allenta e non può tenere a lungo la stessa tensione. Quinci il bisogno di rimutare continuo ingegni e industrie, quindi la volubilità instancabile delle mode, e di tutti que' minimi elementi che costituiscono il buon tuono della giornata; la celerità de' quali tramutamenti porge infallibil misura della *vanità* che è nelle nazioni. Nè per essere questa cupidità leggiera, e per così dire superficiale, è meno infinita; onde non ristà mai, non potendo il vanarello della persona assorbir mai quell'astratto di piacere che si propone; e più quella capacità si fa ampia come tutte l'altre, più ancora ella rende l'uomo smanioso e frettoloso d'ottenere quel che non può, cioè piena soddisfazione: la società leggerissima finalmente è condotta a tale prurig'nosa inquietezza, da metterla fuori di mente e di senno, da farle falsare tutte le idee, empiendola di vanissimi e ridevolissimi pregiudizi, i quali compongono e rigirano la intellettuale fantasmagoria del bel mondo.

Alla moda affratellasi il lusso e il fasto, che più che per piacere, pare amato dall'uomo per ostentazion di ricchezza o di potenza, di cui la ricchezza si fa rappresentatrice. Nè la passione del fasto trova limiti fissi meglio dell'altre, nè meglio appaga l'uomo eziandio che mangi a banchetto il valore d'un regno; sempre per la ragione stessa che nel *fasto* cerca altra cosa diversa dal fasto.

Così medesimamente avviene dell'*ambizione*, per la quale si cerca la gloria di potenza, la quale nè ha nè può aver confini nella mente di chi la brama, e però non è mai finita d'acquistare.

Senza fisso oggetto è pure la celebrità letteraria, se riducesi ad ambire il nome in genere di letterato e di dotto. Gli scrittori che ne vanno a caccia, adulano i vizî del secolo, e nelle loro scritture imprimono tutta la corruzione di cui esso è macchiato, sacrificando alla lor vanità e virtù, e religione, e quanto v'ha di onesto o d'utile al mondo, corrompitori del gusto nelle lettere e nelle arti, autori del loro decadimento; nè perciò i vili si trovan meglio contenti; ma più inquieti, invidiosi, contenziosi, e vani di quella fama divengono, della quale sentono più indigenza, più che credono averne conseguito (1).

(1) « Ogni artista, dice Rousseau parlando della vanità letteraria, vuol essere applaudito: gli « elogi de' suoi contemporanei sono la parte più preziosa della sua ricompensa. Che farà egli « dunque per ottenerli, quand' abbia la sventura d'esser nato appo un popolo, e in tempi ove i « dotti fatti alla moda han posto una frivola gioventù in istato di dare il tuono alla società; « quando gli uomini hanno sacrificato il lor gusto ai tiranni della loro libertà; quando l'uno « de' due sessi, non osando approvare se non ciò che è proporzionato alla pusillanimità dell'al- « tro, lascia cadere egregi pezzi di poesia drammatica e ributta prodigi d'armonia? Che farà, o « miei signori? Rabbasserà il suo genio al livello del suo secolo, anteporrà di comporre opere

Sei maniere adunque di gloria possono essere scopo al nostro desiderio: il genere più ampio che sta nella sola nominanza degli uomini, il genere più stretto che sta nella sola lode, e le quattro specie enumerate che hanno per loro oggetti il piacere, la ricchezza, la potenza e la scienza. Nel cercamento di tutte queste maniere di gloria havvi un'illusione ed una impossibilità, non avendovi oggetto determinato, nè cercandosi la gloria in una quantità fissa, ma illimitatamente.

Può finalmente desiderarsi la gloria della virtù senza amare la virtù, ciò che forma l'*ipocrisia*, e dee aggiungersi come una settima specie alle sei specie nominate (1).

E ognuna di queste sette specie di gloria cercasi per sè, o come mezzo al piacere, alla ricchezza od alla potenza.

È noto che all'Elvezio prese vaghezza di gloria letteraria per desiderio di piacere al bel sesso; i mercenari sogliono ambire d'aver fama nell'arte loro per amor di guadagno; altri si desidera nome di valoroso e di prodo per vaghezza d'acquistarsi autorità e potenza nella società (2).

Il quinto tentativo finalmente che fa l'uomo indarno per trovare l'ideata felicità, è quello di cercarla nella *scienza*.

Quando la capacità indeterminata dell'uman cuore cerca di determinarsi in questo modo, allora la forma che ella prende si è d'una cotal desiderio di sapere senz'alcuna scelta nelle cose a sapersi, il quale può nominarsi *curiosità*.

Anche il sapere puossi bramare per sè, o quale stromento all'ottenimento di qualche altro bene.

Considerato per sè, due beni vi può trovar l'uomo: un *diletto* quando attualmente medita le verità da lui conosciute, ed una *ricchezza* dello spirito quando egli riflette di possederle, quasi tesoro serbato in luogo riposto, che può trar fuori a suo piacimento, vagheggiarlo e goderlosi.

Nell'uno e nell'altro caso l'amor del sapere può tendere non a notizie reali e determinate, ma a notizie indeterminate e inesauribili.

Se io voglio indi trarre non quel piacere che mi può realmente venire dalla vista delle cognizioni raccolte, o dalla coscienza di possederle, ma quel piacere illimitato che soddisfaccia pienamente a quella felicità che io mi propongo di rinvenirvi; in questo caso io apro in me una nuova capacità che giammai non s'empie. Il meditare sulle raccolte cognizioni, l'affaticarsi in raccorne di nuove, non avrà termine nè ordine: così il letterato diviene stizzoso e irritabile oltre misura, e dal suo gabinetto, nell'aria mefitica del quale raggrinzò ed invecchiò, dispregia alteramente i suoi simili, e rinnega insieme con essi anco il senso comune.

Come poi la cupidità di scienza diventa insaziabile e fonte di crescente infelicità, sia che cerchiamo con essa il piacere in genere, sia che cerchiamo l'accumulamento di una cotal spirituale ricchezza; così parimente insaziabile ella si rende se per essa cerchiamo o il piacer fisico, o la ricchezza, o la potenza, o la gloria, concependo tali cose idealmente, cioè senza limite. Se il fine non ha quantità determinata, nè anche il mezzo, per quanto cresca, può mai giungere a conveniente e bastevol misura.

« comuni ammirate durante la sua vita, anzi che delle maraviglie le quali non s'ammirerebbero « che molto dopo la sua morte. Diteci, o famoso Arouet (Voltaire), come voi avete sacrificato « delle maschie e forti bellezze alla nostra falsa delicatezza, e come lo spirito di galanteria sì « fertile in piccole cose, ve n'abbia costato di grandi. » (*Discours à l'Académie de Dijon*). — Egli è in ragione che regna più lo spirito di senso, che il cercator di gloria ambisce più la gloria subita ed istantanea, ed ha meno forza d'anima per apprezzarne una lontana, ma durevole; perchè, come dicemmo, lo spirito di senso fa scomparire lo spazio ed il tempo.

(1) La gloria d'una falsa virtù riducesi ad una di queste sei specie, essendo falsa la virtù allorquando ella si fa consister nell'arte di acquistare alcuno de'quattro beni enumerati.

(2) L'ambire una gloria maggiore del merito è un'ingiustizia che appartiene a quella cupidigia che brama la gloria per sè senz'altro fine.

CAPITOLO XXVII.

CONTINUAZIONE. — PRIME LINEE D'UNA CARTA TOPOGRAFICA DEL CUORE UMANO.

Noi abbiamo enumerati i principali stati d'infelicità ne' quali può trovarsi l'animo umano.

Avendo conosciuto, che la *felicità* dell'animo consiste nella capacità di un bene assoluto soddisfatta, e l'*infelicità* nelle capacità inesplebili; l'enumerazione degli stati, ne' quali l'uomo è infelice, non fu e non potea essere che l'enumerazione di quelle cupidità per le quali egli si lusinga di trovare l'infinito nel finito, cioè di render possibile ciò che è intrinsecamente impossibile.

La vastità dell'animo umano non si rileva meglio che considerando gl'innumerevoli stati tutti diversi, ne' quali egli può ritrovarsi.

Questi sono senza misura moltiplici, specialmente quando trattasi di stati d'infelicità.

Lo stato di felicità ha qualche cosa di unico e di assoluto, quantunque anch'egli sia infinitamente variabile rispetto alla quantità della dilettazione che ha seco connessa, ed alle varie modificazioni che rinvenire si possono nella quantità di questa dilettazione. Mi si permetta di gittar qui quest' affermazione senza prova, rimettendola alla meditazione de' lettori (1), e di trapassare in quella vece ad alcune riflessioni su quanto ho detto, riflessioni d'un interesse più prossimo all'argomento del fine della società, e delle filosofiche vedute che dee proporsi un savio Governo per condurre la società a conseguirlo.

Come è necessario, che il Governo abbia sott'occhio la topografia del paese governato; così non è men necessario o meno importante ch'egli possegga una carta topografica, mi si conceda così esprimermi, del cuore umano.

Non è il cuore umano una regione meno vasta di qualsivoglia impero; più difficile cosa è il viaggiarla, e più ancora il farne la triangolizzazione.

Non trattandosi di una carta speciale, ma sol generale, le prime linee acconce a descrivere in essa certi territorî e a delinearvi certi confini si tirerebbero appunto coll'indicare le varie capacità soddisfatte e le varie capacità non soddisfatte, le quali nell'interno degli animi si posson trovare. Ci si permetta, riassumendo quanto dicemmo nel capitolo precedente, d'enumerare le sole capacità illusorie a cui l'animo umano soggiace, e l'incredibile moltiplicità degli stati diversi d'infelicità ch'esse, variamente abbattendosi, costituiscono.

Risulta adunque, che gli errori che la *ragion pratica* può prendere intorno alla felicità, e le altrettante specie di *capacità illusorie* che sempre più s'allargano ed irritano nell'uman cuore, fino a condurlo allo stato che si può chiamare di *pazzia morale*, sono cento vent'otto.

Nel *piacer fisico* vi ha una capacità inesplebile, quando cercasi il piacere concepito in genere e non un determinato e reale piacere.

Nella *ricchezza* vi hanno due capacità inesplebili, perchè o si cerca la ricchezza in genere, o la si ricerca pel piacere in genere.

Nella *potenza* v'hanno quattro capacità inesplebili, poichè o si cerca la potenza in genere per sè, o pel piacere in genere, ovvero per la ricchezza, la quale di nuovo, come detto è, forma un oggetto indeterminato, tanto se si cerca per sè, come se ella si cerca qual mezzo d'ottenere il piacere in genere.

Nella *gloria* si specificano cinquantasei capacità di natura loro inesplebili; poichè abbiamo distinte sette specie di gloria, ciascuna delle quali può essere appetita per sè

(1) Abbiamo però resa ragione precedentemente della prima parte di questa nostra proposizione, del perchè cioè la *quantità* delle dilettazioni possa variare nella felicità dell'animo.

stessa; o come mezzo all'ottenimento del piacer fisico, il quale ha un solo concetto astratto; o all'ottenimento della ricchezza, la quale ammette due concetti astratti; o all'ottenimento della potenza, la quale ammette quattro concetti astratti, che sono altrettanti modi di presentarsi all'appetito nostro come oggetto astratto e chimerico.

Nella *scienza* finalmente possono enumerarsi sessantacinque capacità, tutte inesplebili, le quali si rallargano nell'uomo indefinitamente, e giammai empir si possono, e queste sono: una, quando si cerca nella scienza il piacere in genere, un'altra, quando vi si cerca una cotal indefinita ricchezza della mente. La scienza, considerata qual ricchezza della mente, può appetirsi per sè, ovvero come mezzo al piacere, o alla potenza, o alla ricchezza, o alla gloria. Ora il piacere vedemmo aprir l'adito all'errore dell'intelletto e al traviamento del cuore in un modo, la ricchezza in due, la potenza in quattro, e la gloria in cinquantasei modi: i quali tutti costituiscono altrettanti fini illusori ed indefiniti, ai quali la scienza può come mezzo servire.

Sommate tutte queste capacità inesplebili l'una dall'altra specificamente diverse, si trova ascendere il numero di esse a cento vent'otto.

Ecco qui pertanto delineato il vasto labirinto, nel quale aggirandosi continuamente, si perde il cuore degli uomini.

Ma per conoscere tutti i perplessi giri di questo immenso labirinto, è tuttavia nulla quello che noi abbiam finor detto: ci si permetta di aggiungere delle nuove riflessioni, volte a far meglio intendere la infinita complessità dei tortuosi suoi andirivieni.

Primieramente alle cento vent'otto capacità inesplebili che formano altrettanti stati d'infelicità, convien aggiunger quella che le riassume tutte in sè stessa, e che nasce dal disinganno e dalla stanchezza che generano tutte l'altre nelle nazioni già evolute e smidollate, o come si suol dire, decrepite nell'incivilimento.

In tutti gli errori risguardanti la felicità, l'uom commette sempre un giudizio temerario, col quale afferma precipitosamente, senza sperienza nè ragione, e solo perchè vuole così, che quel bene che gli s'affaccia e che il solletica, dee esser l'oggetto appunto della cercata felicità. La radice profonda di questo temerario giudizio non è solo il bisogno di non essere infelice, ma più la speranza superba di poter da sè medesimo elegger l'oggetto che il debba felicitare; non vuole solo la felicità, la vuole proprio in quell'oggetto ch'egli arbitrariamente presceglie, quasi foss'egli il creatore di ciò che dee farlo felice. Questa presunzione stoltissima dell'uman cuore è il seme nascosto dei mali suoi, quello che più difficilmente si scuopre o si trae all'aperto. Rifinito e annoiato l'uomo dall'abuso delle esteriori cose, egli giunge talora a veder il suo inganno; e tuttavia accade che invece di ritornare al vero, s'abbandoni ad un inganno novello, persuadendosi nella fine, che felicità non sia nè in questa nè in quella cosa, ma in una perpetua agitazione, in un continuo rimutamento. Allora dice seco stesso, con tristissimo sofisma, che nel movimento sta la vita, nella quiete sta la morte: che non si dà vera e reale felicità, ma che si dà della felicità una breve illusione, che dee inseguirsi incessantemente; e allo svanire d'una illusione, perseguirsi un'altra, mantenendosi così in inganno ed in agitamento continuo. L'uomo venuto a questo, è passato dall'errore ad una vera morale demenza; rinunziato all'altre cose, non rinunziò a sè stesso: crede che niente il possa felicitare, crede di poter felicitar sè stesso col solo atto di sua volontà, crede di poter credere alla propria felicità, che sa che è nulla. Pazzo infelice! nè può ingannarsi a pieno, nè può ingannarsi sempre, nè può ingannarsi in modo da quietarsi nell'errore, nè vuol tampoco conoscere la verità. Non sembrerebbe possibile quest'ultimo stato dell'animo umano, se l'esperienza nol dimostrasse in molti uomini; se non si vedessero fin anco seguiti in politica questi principî, che altri proclamarono la quint'essenza della morale filosofia (1).

(1) Vedi il *Saggio sulla speranza* inserito negli *Opuscoli Filosofici*, vol. II. (Milano, Tipogr. Pogliani, 1828), e la *Storia comparativa de' sistemi morali*, Cap. IV, art. IV.

Laonde benchè in tutte le cento ventinove illusioni di felicità s'acchiuda l'intima persuasione che l'uomo ha di poter felicitare sè stesso, tuttavia nell'altre egli cerca degli ausiliari che l'aiutino all'opera del felicitarsi; in quest'ultima vuol far tutto da sè, convinto dell'impotenza dell'altre cose, non della propria. Havvi in questo sentimento di menzogna, della grandezza diabolica.

Sono adunque cento ventinove le illusioni della ragion pratica, costituenti altrettante strade all'umana infelicità.

Ma qui si noti, che l'una di esse non esclude l'altra, e nè pur l'ultima esclude le precedenti, attese le contraddizioni a cui l'uomo schiavo dell'errore soggiace.

Quindi è che in un animo stesso possono trovarsi due di quelle cupidigie, e tre, e quattro, e più abbattute insieme fino al numero indicato. Quanti accozzamenti adunque possono avervi a una, a due, a tre ecc., di quelle cento ventinove illusioni, altrettanti sono gli stati d'infelicità ne' quali può trovarsi l'anima umana. Or questi accozzamenti e stati diversi ascendono ad un numero così smisurato, che niuna immaginazione lo raggiunge, e questa faccia intera appena basterebbe ad esprimerlo, dove di cifre arabiche tutta si ricoprisse.

Ell'è dunque incredibilmente maggiore la varietà degli animi umani, che quella dei volti.

E tuttavia non basta questo a mostrare la varietà immensa degli stati infelici degli animi. Quello smisurato numero di stati infelici non contiene che gli stati specificamente diversi in cui si può trovar l'animo dell'uomo, giacchè specificamente diverse sono le capacità inesplebili che li formano. Ma ciascuna di quelle capacità inesplebili che si apron nel cuore umano, varia per gli gradi diversi d'intensità a cui vien recata: può ciascuna più o meno aprirsi, più o meno irritarsi. I quali gradi d'irritazione e d'aprimento formano una serie che non trova limite di sorte, se non forse nell'intolleranza dell'uomo, il quale non può più portare il suo dolore, e si dispera.

Tanti sono gli stati infelici ne' quali l'uomo può trovarsi nella vita presente: nulla abbiamo detto de' felici.

Chi adunque non vede quanto vaste e varie non ispazino le regioni dell'animo? e quanto arduo, quanto immenso lavoro non sia quello del rilevarne, come dicemmo, la carta topografica?

CAPITOLO XXVIII.

GERARCHIA FRA LE CAPACITÀ INESPLEBILI DELL'ANIMO.

L'immenso numero di fisonomie che prende l'infelicità dell'uomo, si possono classificare in una cotal gerarchia, al modo appunto che si classificano nell'umana mente le astrazioni, basi di quelle varie specie d'infelicità di cui parliamo.

Le astrazioni sono più o meno generali: quindi le illusioni intorno alla felicità s'appoggiano ora ad un' astrazione più generale, or ad una meno.

L'idea astratta generalissima nel caso nostro è quella di *felicità*; ma questa si tien sotto un numero infinito di altre idee astratte, che sempre più si determinano fino che finiscono coll'idea determinata a cui corrispondono gli oggetti reali. Laonde gli oggetti individuali e reali non potrebbero venir dall'uomo considerati come oggetti corrispondenti alla sua idea generale di felicità, se egli non adoperasse per mediatrici le idee più ristrette e speciali del bene, alle quali più immediatamente rispondono quegli oggetti. Mi spiego. Ogni qualvolta noi prendiamo falsamente un oggetto reale per quello che risponde alla nostra felicità, noi commettiamo un errore, nel quale, se noi volessimo instituire l'analisi, troveremmo acchiudersene diversi altri: perocchè noi non veniamo all'errore di assumere per oggetto della nostra felicità quello che non è tale, se non a condizione d'aver sostituite l'una all'altra le diverse idee astratte de' beni più specia-

li, mettendo le più ristrette nel posto delle più larghe, fino a confonderle coll'idea di felicità generica. E per rendere ancor più chiaro il mio pensiero dirò così:

Qualsivoglia idea astratta è una regola, onde siamo condotti a riconoscere quell'oggetto reale che ad essa risponde.

Ciò si avvera infallibilmente ogni qualvolta la concezione astratta e la concezione positiva della cosa reale, ci sono entrambi presenti, e vengono da noi poste a confronto. Ma quando la concezione positiva della cosa reale vien tolta dalla nostra mente, noi allora non sappiamo più dire a noi stessi in modo determinato qual sia propriamente l'oggetto contrassegnato dall'astratta concezione, perocchè questa non conviene più perfettamente a nessuna delle nostre concezioni positive, e quindi ella ci rimane in mente come uno schema vuoto, coma una nozione indeterminata. Ciò non ostante, se l'oggetto reale rispondente alla concezione astratta ci è sommamente interessante, o necessario, come nel caso in cui si tratti della nostra felicità, che ne dee avvenire? Che noi (escluso il caso del rinvenimento dell'oggetto) confondiamo la concezione astratta generale, per esempio l'astratto di felicità, con tutti quegli astratti speciali che a lui sono subordinati, o che di lui forman parte, per esempio, l'astratta concezion del piacere (prima classe d'errore); e tutti gli oggetti reali da noi conosciuti come rispondenti in qualche modo a questi astratti speciali, li prendiamo per altrettanti oggetti rispondenti all'astratto generale (seconda classe d'errori).

Tanto in fatto avviene nelle illusioni da noi descritte delle false felicità.

Se noi portiamo il nostro desiderio di felicità in relazione col proprio e vero oggetto che lo compisce, egli riesce determinato dall'unità di tale oggetto. Ma se quel desiderio e quella concezione di felicità si divide dal suo proprio oggetto, esso ci resta indeterminato e vuoto. Nasce allora che il nostro cuore vuole, ma non sa bene ciò ch'egli vuole. Concepisce dunque la felicità ch'egli vuole, in un modo generale o indeterminato; egli la confonde con altre idee ancora astratte, ma meno indeterminate, per la voglia ch'egli ha di darle pure una qualche determinazione.

Queste sono idee di beni speciali, le quali hanno una cotal relazione di somiglianza coll'idea più generale di felicità, ed entrar possono in essa come suoi elementi. Veniamo a dirittura all'applicazione.

Cinque caratteri ed elementi ha il bene assoluto che risponde all'idea astratta e a pieno indeterminata di felicità. Que'cinque elementi si conoscono mediante le idee o concezioni astratte che ad essi rispondono: e queste idee o concezioni astratte sono appunto quelle che l'uomo confonde e scambia coll'*astratto generale di felicità*.

Il primo carattere ed elemento di felicità si è, che ella sia un *attuale godimento*.

L'uom dunque trova una similitudine della felicità nel piacer sensibile. Egli si fa incontanente l'idea astratta del piacere; la scambia quest'idea astratta speciale, coll'idea astratta generica di felicità; poscia crede che l'oggetto di quella sia l'oggetto di questa, e così nasce la prima classe d'illusioni.

Il secondo carattere ed elemento di felicità si è, che il godimento venga all'uomo dal *possesso di un oggetto* diverso da lui: poichè l'uomo è capace e avido naturalmente di possedere altre cose per supplire alla propria limitazione.

Nella ricchezza materiale, nella proprietà d'ogni maniera, egli trova un oggetto di possesso, e però una somiglianza fra la ricchezza e la felicità. Formasi l'astratto speciale di ricchezza, e lo confonde di nuovo coll'astratto generale di felicità; e spera, che quanto risponde all'idea di *ricchezza*, cioè la ricchezza reale, risponda altresì all'idea di felicità. Così nasce la seconda classe d'illusioni.

Il terzo carattere ed elemento della felicità si è, che l'oggetto di lei da noi posseduto *ingrandisca la natura nostra*.

Ora l'uomo crede di trovar questo effetto nella *potenza*, per la quale l'individuo si persuade di esser maggiore degli altri individui della sua specie. Per questa cotal somiglianza che ha la concezione di potenza colla concezione di felicità, l'astratto speciale

di *potenza* vien preso per l'astratto generale di felicità, e l'oggetto della potenza per l'oggetto della felicità stessa. Di qui la terza classe d'illusioni.

Il quarto carattere ed elemento di felicità si è, che il piacere, e l'oggetto posseduto, e la grandezza propria, *si avveri nella parte spirituale propria dell'uomo* (1).

Ora per questa parte il possesso della scienza tiene una stretta similitudine colla felicità. Quindi accade che l'uomo si lusinghi consistere la propria felicità nella scienza in genere, prendendo l'astratto della *scienza* per l'astratto della felicità, e scambiando gli oggetti della felicità con quelli che corrispondono all'idea del sapere. Quinci la quarta classe d'illusioni.

Finalmente il quinto carattere ed elemento di felicità si è, che riflettendo l'uomo sopra di sè, *vegga* o possa vedere e chiamare *sè stesso felice;* che egli n'abbia la coscienza di questo suo stato, una coscienza certa e vivace, la quale gli sia autenticata e confermata o da qualche infallibile testimonio, o almeno da un numero di testimonî il maggiore possibile: e brama di più che queste testimonianze in favore del suo stato di grandezza e di felicità, se non durano eterne, gli sieno almeno ripetute le più volte che far si possa, e colla maggiore efficacia e vivezza, sicchè a lui ne venga la massima convinzione di tal sua grandezza, ed anco la più attuale appercezione della medesima.

E questo fa la *gloria*. La gloria rende vivamente presente all'uomo la sua grandezza, e gli aggiunge una secreta compiacenza, per la quale a lui sembra di trionfare per mezzo della gloria di quegli stessi nella persuasione de' quali egli è grande, e dai quali riscuote la lode. Trova dunque l'uomo una similitudine fra la gloria e la felicità; e prima confonde l'astratto di quella coll'astratto di questa, poscia crede che la realizzazione della gloria umana, sia il medesimo che la realizzazione della sua felicità: ciò che apre la quinta classe d'illusioni.

Questi sono adunque i cinque astratti speciali più elevati di tutti, che vengon confusi coll'astratto generalissimo di felicità.

Or io dicevo, che sotto a questi cinque astratti speciali, capitanati dall'astratto generale di felicità, si schierano altri astratti minori; che sarebbe cosa infinita l'enumerare, e che formano una gerarchia d'idee, l'ultima delle quali rappresenta la specie infima degli oggetti reali (2).

E a tutta questa gerarchia d'idee risponde una gerarchia di errori e d'illusioni possibili intorno alla felicità, quando la ragion pratica dell'uomo confonde l'uno coll'altro i gradini di questa gerarchia, e prende l'oggetto reale che sta nel fondo, portandolo, per così dire, di grado in grado in sulla cima occupata dall'astrattissima nozione della felicità.

CAPITOLO XXIX.

DANNI POLITICI NASCENTI DALLE CAPACITÀ NON SODDISFATTE.

Ora, enumerate le capacità inesplebili, veduta la ferocia a cui irritate pervengono, rimane che meglio consideriamo quanto siano gravi, incurabili i mali che recano all'umana società.

(1) Noi abbiam già mostrato, che l'uomo non s'appaga se non mediante un atto d'intelletto. Vedi sopra, C. III.

(2) A ragion d'esempio, sotto l'astratto del piacer sensibile, astratti minori sono il piacer del cibo, e dell'amor fisico. Taluno ridurrà ogni piacere, poniamo il caso, alla mensa; così confonderà l'idea di questo piacere più speciale, coll'idea del piacer sensibile in generale, o prenderà gli oggetti dell'uno per gli oggetti dell'altro.

In primo luogo, esse distruggono a dirittura il fine della medesima, che non è altro che l'appagamento dell'animo (1).

Non havvi dunque nulla che sia più contrario alla saviezza del civile governo, quanto il promuovere ne' governati quegli stati d'inquietudine e d'infelicità che da noi furono enumerati; e non havvi nulla di più conforme alla saviezza di esso, quanto il rimoovere dalla società le occasioni onde le capacità de' sozi s'aprono inutilmente e non s'empiono, procacciando anzi a tutta possa le condizioni dell'appagamento. Ma oltre a questo male radicale, che ferisce la stessa vita della società impedendole il fine pel quale è fatta, altri pubblici mali indirettamente provengono dalle capacità non soddisfatte de' sozi, e principalmente i seguenti:

1.° Uomini straziati da capacità inesplebili, portano necessariamente de' falsi giodizî sullo stato della felicità ed infelicità altrui.

Questi falsi giudizî sono tanto più nocevoli alla società, quanto que' che li portano influiscono più in essa.

I falsi giudizî intorno all'altrui felicità o infelicità sono due principali.

Il primo consiste nel giudicare che fanno costoro, che tutto il bene, tutto ciò che può avvicinare gli uomini allo stato di felicità, consista negli *oggetti* delle loro proprie capacità: essi misurano dunque la felicità pubblica dal numero degli oggetti rispondenti alle proprie capacità; per esempio dalla quantità de' piaceri, delle ricchezze ecc.

Il secondo falso giudizio consiste nel giudicare che tutto il male consista nella mancanza de' medesimi oggetti propri delle capacità loro; onde quanto meno molestie soffrano i sensi, quanto abbiavi meno di povertà ecc., tanto è a' lor occhi la nazion più felice.

Laonde se, a ragion d'esempio, l'amore del piacere, quello della vanità, e soprattutto l'ultima cupidità, quella dello stesso moto, sia dominante, nascerà tosto un cotal pregiudizio, pel quale si giudicherà pressochè da tutti consistere e crescere la felicità pubblica mediante l'instabilità delle forme e la celerità data a tutti i sociali movimenti, da' quali egli parrà che s'aggiunga forze allo spirito e che s'attigna molto di vita. In tale stato di cose, quantunque degli uomini sobrî e virtuosi assicurino trovarsi contenti del loro modesto e come allor si dice severo tenor di vita, non s'aggiusta più loro fede; ma o si maledicono per ipocriti, o tutt'al più si deplorano per insensati, e s'abborrisce la lor dappocaggine ed ostinazione: l'uom poi di stato crede sè stesso molto benefico, se giunge ad impedire che i cittadini s'appaghino d'una vita parca ed onesta.

E tuttavia questo grand'uomo di Stato all'affinata sensitività del quale riesce increscioso il sereno e moderato animo de' cittadini ch'egli governa, si chiama talora infelice, e sente egli stesso ben sovente il vacuo del cuore che indarno lusingasi di riempiere coll'accrescere vie più il pasto a quelle cupidigie che gliel producono.

2.° Dati molti uomini senza pace per cagione delle capacità inesplebili aperte in essi, se n'ha la perturbazione del moto naturale della società.

Si può qui osservare la rapidità del movimento sociale, e gl'intoppi che la società trova in esso.

La *rapidità* proviene dall'oggetto desiderato, al quale ella è tirata; o dall'oggetto odiato, dal quale ella è rimossa.

Tutte le cento vent'otto cupidità producono il moto del primo genere (moto ad un termine), perchè hanno un oggetto immaginario che le tira.

L'ultima cupidità produce il moto del secondo genere (moto da un termine), pel quale l'uom tende a fuggire, senza oggetto a cui accostarsi.

Ora il giusto grado di celerità del moto sociale dee esser definito solamente dalla ragione, che lo prescrive or più, or meno celere, secondo le circostanze e la previsione

(1) Cap. I.

degli effetti riferiti alla totale utilità. All'incontro le passioni senza lume si precipitano al proprio intento, aumentando inconsideratamente quella quantità di movimento che la pacata ragione giudica convenire. Si può adunque dire con sicurezza, che « la cagione accelerante tutti i movimenti della società sia il grado d'infelicità totale. »

Or come in una macchina, se si accelerano i diversi suoi moti al di là di quello che la sua natura e costruzione non chiegga, ella si sconcerta e scompone; così pure l'ordine sociale pericola quando l'infelice inquietudine degli animi mette tutto in grande agitazione.

Se poi l'altre cupidità danno un movimento troppo celere e però funesto alle diverse parti della macchina sociale, l'ultima ha per proprio e immediato effetto quello di perturbarlo.

Gl'*intoppi* scontrati nel rapido movimento, sono la più efficace e subita cagione allo scompiglio della società.

Quest'intoppi che contrariano gli animi appassionati, son di due specie.

L'una di quelli che provengono dall'essenziale impossibilità dell'appagamento, la quale rende l'uomo abitualmente infelice e il pone *in uno stato permanente d'ira* tanto più viva quanto più s'è dilatata e irritata la capacità vuota che lo immiserisce.

L'altra di quelli che provengono dal non poter crescere gli oggetti delle capacità nella proporzione stessa colla quale queste si dilatano, onde succede una sempre crescente indigenza di essi, per la quale convien di necessità che finalmente gli uomini rompano in novità e stranezze e barbarie e stravaganze e furiose imprese. Sotto il qual punto di vista hanno qualche parte di vero le parole del sofista che poco prima della rivoluzione francese scrivea: « Lasciamo che le scienze e l'arti addolciscano in qualche « modo la ferocia degli uomini ch'esse hanno corrotti; cerchiamo di fare una savia « diversione, e tentiam di dare lo scambio alle loro passioni. Porgiamo alcuni alimenti « a queste tigri, acciocchè esse non divorino i nostri fanciulli » (1): come poscia seguì.

E le scienze e l'arti dopo la metà del secolo scorso si scossero anch'esse in movimenti frenetici e convulsivi: nè vi fu periodo più simile a quel de' greci sofisti: la letteratura ne prese la tinta, e questa tinta fu nera, fu di sangue: non parlaron le umane lettere, che d'infelicità e di delitti (2).

(1) Rousseau, *Réponse au Roi de Pologne* ecc., in fine.

(2) Il Foscolo e l'Alfieri in Italia, il Byron in Inghilterra, e il Göthe in Germania sembrano potersi dire i rappresentanti di quella letteratura. L'ultimo parlando di sè stesso dice: « Anche « nella situazione più fortunata accade che la mancanza d'attività congiunta a vivo desiderio « d'operare ci precipiti verso il tremendo bisogno di morire, di annichilarci. Esigiamo dalla vita « più assai ch'ella non possa darci, e non potendo quest'azione esser durevole, nè appagare l'im« mensa avidità del nostro sentimento, cerchiamo buttar via da noi una vita che non corrisponde « alla capricciosa altezza de'nostri pensieri. So ben io quanti spasimi mi valsero queste specula« zioni: so io quali sforzi mi costò il sottrarmi al loro predominio; e l'effetto prodotto dal mio « *Werther* mi provò, che queste idee, sebbene di malaticcio, non erano però mie personali.

« Tutto nella mia vita mi parea monotono. In preda alla noja, insensitivo all'amore, io non « odiva più quella soave voce della natura che tratto tratto ci chiama a godere delle maravi« gliose sue trasformazioni... Dominato da fosche fantasie, io meditava a lungo sui mezzi onde « l'uom può disfarsi dell'esistenza. Io possedeva una ricca collezione di armi antiche, fra cui un « elegantissimo pugnale. Più d'una volta io me l'appuntai contro il seno: mi mancava la forza « di spingerlo, e m'accorsi che la sete di morte non era in me se non il vaneggiamento d'una lu« gubre svogliatezza. Ne risi meco stesso, e d'allora mi trovai guarito. Ma non per questo m'ab« bandonarono quei sentimenti d'incurabile noja: sentivo il bisogno di una poetica creazione in « cui travasare i miei tristi pensieri. Sparsesi in quel tempo la notizia del suicidio del giovane Jeru« salem: ebbi di tratto abbozzato il Werther, di tratto l'ebbi scritto, e i fantasmi che agitavano « la mia giovanezza, presero in quel libro una realtà d'esistenza, che valse a compiere la mia « guarigione. »

Sopra questo brano del poeta tedesco il ch. autore del *Saggio di Letteratura tedesca*, inserito nel *Raccoglitore* (Luglio 1837), fa la seguente sensata osservazione:

« Se qui, e più ancora nel Werther, l'autore ci ritrae al vero le tremende noje della mo« derna società, il contrasto fra un'immensa attività interna e la monotonia incatenata del mondo

Come può aver requie e pace nna società della quale il movimento, il mero movimento è divenuto il supremo bisogno? Questo bisogno è una di quelle segrete ragioni colle quali solo si possono spiegare certe rivoluzioni sociali, che altramente rimarrebbero de' misteri (1).

3.° Dallo stato essenzialmente infelice di quegli nomini ne' quali regnano le capacità inesplebili, nascono le teorie più funeste di diritto e di politica.

Due sono i caratteri dell' nom passionato: quello di nna *indefinita speranza* consistente nel lusingarsi di formare il proprio appagamento con de' mezzi assurdi; e quello d' nna *continua ira* del vedersi ingannato in tntti i snoi sforzi, ch' egli tuttavia non si stanca di ripetere con sempre maggior veemenza.

Dal primo di qnesti due caratteri nasce un' indefinibile presunzione, onde si crede tutto possibile agli uomini, e specialmente al Governo, al quale s' appongon perciò stesso tutti i mali che avvengono alla società.

Dal secondo nasce nna somma irritabilità, nn atteggiamento di durezza e d' ostilità con tutti gli altri uomini.

E quindi.

1.° L' inclinazione a distruggere ogni principio d' equità, pretendendo che ogni cosa sia fondata snl sommo diritto:

2.° L' inclinazione a fabbricarsi nn preteso diritto tutto a vantaggio degl' interessi e passioni proprie: di cui non si cede nn apice, ma si pone in punta alle spade, e si scrive sui cannoni:

3.° L' inclinazione a credere che il Governo con qnesto codice in mano possa far tntto ciò che vuole per ntilità della maggioranza o per utilità comune.

Ecco i fonti di quel diritto pubblico, che prende luogo in nn tempo in cni le cupidigie inesplebili sono aperte ed irritate negli animi.

Indarno talun si lusinga, che la forma monarchica non pericoli con tali vizî, avendo, come vantano, l'onore a sostegno. Or che gioverebbe la forma monarchica se la società non ottenesse il suo fine? Che vale la monarchia senza la felicità? E se foss'anco vero, che la monarchica costituzione non pericolasse direttamente dall' abbondanza degli ambiziosi, degli avari, dei libidinosi, ecc., come sfuggirebbe ella a' tre mali indicati nascenti inevitabilmente dalle disposizioni dello spirito? E l'onore stesso, questo preteso sostegno de' governi assoluti, non è egli nn Proteo che cangia forme ed oggetto a tenore de' costumi? Che è l'onore, se si colloca nella corrnzione anzichè nell' integrità, nel vizio anzichè nella virtù?

Concludiam dunque colla regola importantissima, che: « ottimi sono qne' mezzi politici i qnali procnrano di conservare nel loro equilibrio natnrale le facoltà umane di pensare e di astrarre, impedendo così l'errore, pel quale gli nomini pretendono di satollare con particolari oggetti le capacità generali de' loro animi. »

« esteriore, i patimenti immaginari, la compiacenza nel dolore che già aveva dipinta Rousseau, « e dopo di lui Byron e una scuola piangolosa e, se mi consentite la parola nuova, *spleenetica*, « paro a me che in un poeta, il quale scrive solo per proprio sfogo, senza por mente a qual effetto « produrrà, si vegga un altro de' caratteri dell' età nostra, l' *egoismo*, carattere che fu pur quello di « Göthe. »

(1) La cadnta del ramo primogenito de' Borboni venne attribuita al non aver essi saputo dare un pascolo adattato all' attività francese, la qual attività senza oggetto si rovesciò finalmente sopra il capo dello stato (Ved. l' opuscolo di M. Conny, *De l'avenir de la France*). — Risalendo un po' più indietro, si sarebbe dovnto dire che i Borboni non seppero prevenire lo sviluppo disordinato della così detta *attività francese*, e dirigere le cose pubbliche all' appagamento degli animi: hanno in qoella vece cooperato all' allargamento di quelle capacità del cuore, che noi abbiam dette infinite, inesplebili, e che fan morire la società e l' umanità stessa fra le convulsioni.

CAPITOLO XXX.

CONGIUNZIONE DELLA VIRTÙ E DELLA FELICITÀ.

Le riflessioni fatte fin qui ci mettono in caso di giudicare con aggiustatezza del sistema politico del movimento: esse contengono una dimostrazione evidente della fallacia del medesimo.

Nel tempo stesso poi ci conducono ad una conclusione confortante per gli amatori della virtù, assicurandoci che la virtù e la felicità sono fra loro più strettamente congiunte anche in questo modo, che comunemente non si creda.

E in vero noi vedemmo che l'infelicità dell'uomo non è nè può esser altro che una capacità infinita quand'è inesplebile ed assurda; ed ella è tale quando la si vuol soddisfare con un oggetto finito; ella rimansi allora un bisogno immenso, di cui cresce sempre l'intensità, e s'allontana via più dal poter essere soddisfatto. Ora un sì tristo disordine è l'opera della *volontà*, che muove la *ragione pratica* a que' *falsi giudizi*, i quali si fanno fondamento alle varie *passioni* che straziano il cuore umano da noi enumerate.

Di che non è egli evidente, che se l'uomo è infelice, è perchè egli stesso vuole esser tale? e che questa riflessione basta anche a giustificare a pieno la Provvidenza?

Di più, se è la volontà dell'uomo quella che s'inganna, pretendendo che in un bene finito debba trovarsi una soddisfazione infinita, pari alla capacità dell'animo, non è egli giusto che una tale volontà sia castigata della sua stortura? Non merita essa di sostenere quella pena che ella cerca, che ella si fabbrica con tutta la sua industria e con tutti i suoi sforzi, e che ella si tien cara, per così dire, nell'oggetto appunto del quale non consente di restar priva?

Questa volontà è moralmente malvagia, anzi a questo mal operare della volontà si riduce ogni male morale. La volontà dunque che pecca moralmente è quella stessa che produce col suo peccato lo stato d'infelicità, e, come dice la Bibbia, « chi ama l'ini« quità odia l'anima sua » (1):

Per lo contrario la volontà retta muove la ragion pratica a portare de' giudizi retti sul valore delle cose: e i giudizi retti danno luogo a de' desideri ragionevoli, a delle capacità che possono essere appagate, perchè sono sempre commisurate al loro oggetto. È dunque negli uomini virtuosi, che non manca mai l'appagamento dell'animo.

Quale unione più intima di questa si può concepire fra la virtù e la felicità, fra il vizio e l'infelicità?

Nè si nega tuttavia con questo, che l'uomo vizioso abbia de' piaceri, o che l'uomo virtuoso abbia de' dolori. Si richiami alla mente lo stabilito da noi, cioè che i *piaceri* e l'*appagamento* sono cose diverse come son pure cose diverse i dolori e l'infelicità. L'uomo può godere e non essere appagato, l'uomo può patire ed esser felice: non vi ha qui che una contraddizione apparente: vi ha una verità giornaliera. Possa pure il vizio andar coronato di rose, possa la virtù andar coronata di spine: sosteniamo nondimeno, che le rose di cui il vizio incorona la rugosa sua fronte non gli producono felicità alcuna, e che le spine che insanguinano la bella faccia della virtù non le rapiscono un briciolo di quella sostanziale felicità che geloso possiede e che occulta qual tesoro nel profondo del cuore.

Il quale appagamento se non manca mai alla virtù, egli è perchè le è essenziale d'escludere ogni desiderio impossibile ad appagarsi, le è essenziale ancora il limitare proporzionatamente i desideri per sè possibili agli oggetti che può conseguire. La rassegnazione è un elemento indispensabile della virtù: a tal che finalmente tanto è l'uomo quieto ed appagato quant'egli ha di virtù; come viceversa tanto egli ha d'inquietezza, quanto dalla virtù s'allontana.

(1) Ps. X, 6.

CAPITOLO XXXI.

ERRONEITÀ DEL SISTEMA POLITICO DELLA RESISTENZA.

Ma or, mostrati gli errori funesti che ha in seno il sistema del *movimento* ci resta a mostrar quelli di cui è infetto il suo contrario della *resistenza*.

La sola parola di *resistenza* manda un suono aspro ed ostile al genere umano, e rende il sistema che da essa si denomina men seguito e men dannoso del primo.

Indubitatamente il genere umano ha un suo movimento naturale e legittimo. L'opporsi a questo movimento è un opporsi alla natura, e a Dio che n'è l'autore. Ma v'ha ben anco un movimento illegittimo, concitato, perturbato, non procedente dalla natura, ma dall'abusata libertà dell'uomo: l'opporsi a questo è un opporsi al male, un difendere la natura ed il suo autore.

Non è dunque malagevole di vedere che il sistema d'un savio Governo nè può esser quello del solo movimento, nè quello della sola resistenza; ma dee esser misto, cioè consistente « nel promuovere il movimento naturale e legittimo dell'umanità, e nell'impedire, per quanto sta in lui, il movimento non naturale ed illegittimo. »

Fin qui la cosa è semplice: ogni uomo di buon senso darà il suo voto a un sistema così temperato e complessivo. Ma può nascere discrepanza di pareri, quando si chieda qual sia il movimento naturale e legittimo da promuoversi, e quale il movimento non naturale ed illegittimo da impedirsi.

A trovare la soluzione della questione, le cose dette aiutano non poco.

L'appagamento degli animi: ecco il gran fine di ogni società. Egli dee esser dunque anco la regola colla qual discernere qual sia il movimento naturale, quale il movimento non naturale. La natura complessiva dell'uomo considerato come persona, non cerca che lo stato di appagamento: il movimento naturale è dunque quello che conduce al detto stato: questo si dee promuovere; il contrario è un male che si dee quanto più si possa impedire.

Le capacità inesplebili sono gli assoluti impedimenti dell'appagamento.

Vedemmo l'origine di esse nella volontà che abusa della facoltà d'astrarre; la quale, a differenza della facoltà di pensare, che concepisce le cose nel suo esser intero, presenta allo spirito le qualità separate delle cose. L'animo fermandosi a queste qualità separate, cerca in ciascuna ciò che non si trova che nel loro complesso, talora nè pure nel loro complesso: resta perciò frustrato ne'suoi desideri. Il principio adunque conducente gli uomini all'appagamento sono « i giudizi giusti co'quali s'apprezzano le cose per quello che sono realmente, non prendendosi la parte pel tutto, nè l'astratto pel concreto. »

Questa integrità di giudizio dovrebbe formare lo scopo principale dell'educazione: una veduta così completa abbracciante il tutto si deve, come ho detto altrove, al Cristianesimo (1).

CAPITOLO XXXII.

CONTINUAZIONE. — MOVIMENTO NATURALE DELLA SOCIETÀ.

L'animo appagato ha tutto ciò che brama.

Tuttavia gli appagamenti sono diversi, potendo le brame esser diverse. Chi desidera venti ed ha venti, è appagato, e chi desidera cento ed ha cento, è pure appagato. Pure, quantunqua tutti e due si trovino uguali per rispetto all'appagamento, l'ap-

(1) Vedi *il Saggio sull'Unità dell'Educazione*, inserito nel primo volume degli *Opuscoli Filosofici*, facc. 213 e seg.

pagamento però del primo è formato di venti gradi di beni o di piacere, e quel del secondo è formato di cento gradi di bene o di piacere. Appagati ugualmente, non godono dunque ugualmente, godendo il secondo quattro volte più del primo.

Ora non si può negare, che se a me riesce di condorre un uomo dall'uno di questi due stati di appagamento, all'altro, io l'ho beneficato: conciossiachè, conservando l'animo suo a pieno appagato, io gli ho aggiunto ottanta gradi di godimento maggiore ch'egli non s'avea prima.

Il passaggio da un appagamento contenente meno gradi di bene, ad un appagamento contenente più gradi di bene: ecco una specie di movimento al tutto naturale e legittimo dell'uomo e della società.

Ma supponiamo in un uomo capacità come venti, oggetti posseduti altresì come venti. Stimolando io la sua capacità, sono giunto a rallargarla, rendendola pari a cento. Reso quell'uomo inquieto ed attivo da questo nuovo desiderio, giunge a procacciarsi da sè non pochi de'bramati oggetti portandone la somma fino a sessanta. Gli rimangono quaranta gradi di capacità non soddisfatta, e però quaranta gradi di sofferenza. Questi or gode come sessanta, il suo godimento è triplicato; ma che giova? egli ha perduto l'appagamento dell'animo, egli è divenuto infelice. I due terzi di godimento che sono cresciuti a costui, lungi dal migliorare il suo stato, l'hanno peggiorato: ed io gli ho reso un assai cattivo servigio colla mia sconsigliata beneficenza.

Il servigio che io gli ho reso è stato cattivo, quantunque si tratti di capacità determinate e non di capacità inesplebili ed infinite.

Tra le une e le altre vi ha un'infinita differenza.

Le capacità inesplebili, che, come ho detto tante volte, son quelle onde l'uomo cerca un oggetto che adegui l'ampiezza di un bene astrattamente contemplato, al qual mancano oggetti adeguati (1), costituiscono stati di assoluta infelicità. All'incontro se le capacità sono determinate, esse possono essere e non essere soddisfatte. Se si rimangono non soddisfatte, manca nell'uomo l'appagamento, ma non è per questo infelice; poichè l'inquietezza, la pena che soffre è limitata, come è limitata la capacità a cui si riferisce.

Vi hanno adunque degli stati di *non appagamento*, che non sono ancora stati di vera *infelicità*: tuttavolta anch'essi sono un male, nè debbonsi promuover nell'uomo col pretesto d'accrescere a lui i godimenti; giacchè l'appagamento che perde vale infinitamente più de'godimenti che acquista.

Dalle quali osservazioni viene la conseguenza, che i desiderî determinati di cui parliamo in certi popoli non sono nocevoli, perchè hanno pronti i mezzi di soddisfarli, e in certi altri gli stessi desiderî non potrebbero essere promossi dal Governo senza commettere un gravissimo errore, mancando i mezzi di soddisfarli.

Ad esempio, paragonando le condizioni in cui si trovano le nuove nazioni d'America, colle condizioni in cui si trovano le nazioni vecchie d'Europa, ognuno può vedere, che i desiderî di ricchezza materiale onde quelle son rese operose, non sarebbero che sommamente pregiudicevoli a queste, se vi si aprissero colla stessa intensità.

« In Europa, dice un pregevole scrittore, noi siamo avvezzi a riguardare siccome « un gran danno sociale l'inquietudine dell'animo, il desiderio smisurato di ricchezza, « e l'estremo amore d'indipendenza. Or sono precisamente tutte queste cose che garan- « tiscono alle repubbliche americane un lungo e pacifico avvenire. Senza queste pas-

(1) Ogni astratto esclude i limiti. Se dunque i suoi oggetti sono limitati, non possono mai giungere ad esser adeguati all'astratto medesimo. A ragion d'esempio, l'astratto del piacer fisico designa il piacere senza limitarlo in alcuna maniera; all'incontro ogni piacer fisico reale è contenuto dentro un certo grado ed una certa misura; perciò per quantunque si moltiplichino i piaceri fisici, essi non esauriscono mai il piacere concepito mediante l'astrazione; anzi rimangono da questa *infinitamente* distanti.

« sioni inquiete la popolazione si concentrerebbe attorno a certi luoghi e proverebbe
« quanto prima, come presso di noi, de'bisogni difficili a soddisfare. »

« In Francia si riguarda la semplicità de'gusti, la tranquillità de'costumi, lo spi-
« rito di famiglia e l'amore del luogo natale, come altrettante guarentigie di tranquil-
« lità e prosperità per lo stato. Ma in America nulla sembrerebbe più pregiudicevole
« alla società di somiglianti virtù. I Francesi del Canadà, che hanno conservate fedel-
« mente le tradizioni degli antichi costumi, trovano oggimai delle difficoltà a vivere
« sul loro territorio; e questo picciolo popolo nato pur ora sarà ben tosto in preda alle
« miserie delle vecchie nazioni. Al Canadà gli uomini che hanno più lume, più patriot-
« tismo, più umanità, fanno degli sforzi straordinarî per disgustare il popolo del sem-
« plice ben essere che ancora gli basta. Celebrano essi i vantaggi della ricchezza allo
« stesso modo come fra di noi vanterebbero forse le attrattive d'una onesta mediocri-
« tà: e più s'ingegnano di aguzzare le passioni umane, che non si faccia altrove per
« calmarle (1). »

A che si dee attribuire questo singolar fenomeno degli Stati-Uniti, dove de'gran-di desiderî di ricchezza producono un'attività non nocevole nelle circostanze presenti alla società?

Dee attribuirsi alle due cagioni accennate.

1.° I desideri degli Americani sono determinati; essi non hanno un'idea astratta per loro oggetto, ma delle cose reali. « Amano l'ordine senza il quale gli affari non
« possono prosperare, e pregiano soprattutto la regolarità de'costumi che fonda delle
« buone case: preferiscono il buon senso che crea le grandi fortune, al genio che so-
« vente le dissipa: le *idee generali* impauriscono il loro spirito avvezzo a de'calcoli po-
« sitivi, e la pratica è fra essi più in onore della teoria (2). »

2.° Gli Americani hanno abbondanti mezzi co'quali possono prontamente soddisfare a tali *determinati* desiderî. « I bisogni nuovi non si possono colà temere, peroc-
« chè tutti i bisogni si soddisfanno senza pena: non è mai da temersi che nascano troppe
« passioni, poichè tutte le passioni vi trovano un alimento facile e salutare: nè si pos-
« sono gli uomini rendere troppo liberi, poichè essi non sono quasi mai tentati di fare
« un uso cattivo della loro libertà » (3).

CAPITOLO XXXIII.

CONTINUAZIONE.

Laonde se per muovere avanti gli uomini e la società nel cammino del ben essere, si rendesse necessario l'aprire in essi delle capacità; queste non voglion esser che *capacità d'oggetti reali*, le quali solo possano soddisfarsi.

Di più, egli è necessario che quelli in cui s'aprono queste capacità abbiano realmente i mezzi (4) di conseguire l'oggetto reale loro assegnato; chè in caso contrario

(1) *De la Démocratie en Amérique*, Vol. II, c. IX. — In questo capitolo l'autore descrive l'immensa avidità colla quale gli Americani prendono possesso di nuovi vasti terreni, che non vengono loro mai meno. Osserva, che nel Connecticut, che non conta ancora più di 59 abitanti per miglio quadrato, la popolazione non è cresciuta che d'un quarto nel corso di quarant'anni, per le continue migrazioni di genti che cerca fortuna nel deserto. Al congresso nel 1830 vi avevano trentasei membri nati nel piccolo stato del Connecticut, di cui solo cinque erano deputati di questo stato; gli altri appartenevano a famiglie stabilitesi altrove ed arricchite. L'Ohio non conta che cinquant'anni d'esistenza, e tuttavia la sua popolazione ha già ripresa la sua marcia verso l'Ovest, sebbene nello stesso stato dell'Ohio vi sieno ancora molti terreni non coltivati.

(2) Ivi.

(3) Ivi.

(4) Fra questi mezzi primo è l'*industria*. Le colonie degli Stati-Uniti approdarono in America portandovi tutte le arti e l'industria raffinata del vecchio mondo. All'incontro se si trattasse di popoli

le loro capacità, in quella parte che rimangono non soddisfatte, riescono a tormentare i loro animi; e se non li rendono, come notammo, infelici: almeno li fanno non paghi, non contenti.

Ma fissate queste condizioni, sarà tuttavia sempre vantaggioso l'eccitare negli uomini nuovi desiderî? gioverà rallargare le capacità de' già esistenti in essi? e nel caso affermativo, con quali avvertenze si dovrà fare?

Distinte le specie diverse di desiderî, la risposta a queste interrogazioni si presenta da sè stessa.

In prima rimangono esclusi i desiderî inesplebili, formanti non meno l'immoralità che l'infelicità dell'uomo.

Esclusi pure rimangono i desiderî che, sebbene abbiano un oggetto reale, tuttavia esso è al di là de' mezzi che si posseggono per conseguirlo.

Parlando dunque de' soli desiderî che hanno un oggetto reale, e questo ottenibile co' mezzi che stanno in potere di chi ha il desiderio, tali desiderî si possono dividere in due classi.

Alcuni di essi vanno accompagnati da una speranza, che nel tempo stesso che accresce le forze e l'attività dell'uomo, gli fa ancora pregustare il bene sperato, senza spargere alcun' amarezza o scontento nel suo animo. Lo stato d'un animo desiderante e non avente ancora l'oggetto desiderato, è scevro d'amarezza allorquando la speranza d'ottenere l'oggetto è certa, e d'altra parte l'animo essendo a pieno virtuoso, tempera il suo desiderio in modo che è del tutto conforme alla realtà delle cose, di maniera che l'uom desidera condizionatamente, desidera il bene colla condizione se gli verrà ottenuto, lo desidera, ma non pel momento presente, sì per quello nel quale gli è destinato. Il desiderio rallegrato d'una tale speranza, e ammoderato d'un tanto lume di ragione e di virtù, non impedisce all'animo lo stato di appagamento. All'animo in tal modo desideroso niente manca, poichè non desidera che d'avere il bene a quelle condizioni, e in quel tempo nel quale effettivamente l'avrà, e in presente egli è pago di starne senza, di goderne sol la speranza.

Tali desiderî sono morali e felici: muovono l'uomo alle cose migliori, dandogli un'attività efficacissima e tranquillissima ad un tempo. Mediante questi desiderî il Cristianesimo fa nascere la virtù: l'appellazione « d'uomo di desiderî » è consacrata nella Bibbia a indicare una santità eminente, e non ricusa la Chiesa sopra la terra d'esser chiamata « campo di quei che sperano. »

Laonde l'aguzzare negli animi umani desiderî sì fatti, rendendoli più attivi mediante il dolce lor pungolo, non può non esser cosa lodevole. Poichè il movimento che ne procede è più d'ogni altro secondo la natura razionale e morale: per quello l'uomo passa d'uno stato d'appagamento più ristretto ad un altro più ampio senza aver cessato un sol momento di trovarsi pago. Aggiungono in sè stessi tali desiderî la quiete ed il moto, la contentezza e l'attività: se gli uomini non n'ammettessero altri nel loro cuore, virtuosi, e felici, non cesserebbero d'accrescere in sè i gradi della virtù e della felicità.

Altri desiderî (che formano la seconda delle due classi indicate), benchè si propongano di conseguire un oggetto reale e proporzionato a' mezzi del desiderante, tuttavia s'accompagnano ad una speranza solo probabile, e l'animo privo della virtuosa moderazione indicata, slanciasi verso l'oggetto senza condizioni, ed il vorrebbe pure al più presto possibile aver nelle mani.

Questi desiderî, i più comuni negli uomini non corrotti, sono ancora difettosi ed angustiosi: onde il pieno appagamento dell'animo vien da essi non poco impedito.

che si sollevano di grado in grado all'acquisto della civiltà, non si potrebbe in essi eccitare dei desiderî, quantunque determinati, oltre quel limite al quale va crescendo la loro industria, benchè i mezzi che offre loro la natura fossero immensi.

Tuttavia immensamente differiscono dalle capacità inesplebili che costituiscono l'infelicità.

In primo luogo tali desiderî sono finiti, e però il non essere nell'uom soddisfatti non gli accagiona che una inquietezza ed un dolor finito.

Di poi, se il desiderio trova nell'assecuzione dell'oggetto delle difficoltà imprevedute, egli vien meno col venir meno della speranza, e cessa di tormentar l'animo, a differenza delle capacità inesplebili, le quali più s'irritano e inferociscono, più che incontrano difficoltà ad appagarsi, e più che s'allontanano dallo stato di appagamento. La ragione di che si è, che le capacità inesplebili hanno per fine la felicità, a cui non può l'uom rinunziare, là dove i desiderî d'oggetti limitati e determinati, non sono all'uom necessarî, e facilmente se ne può l'uomo svestire.

Per terzo, se l'oggetto si consegue mediante l'attività eccitata dal desiderio, può la bontà dell'oggetto conseguito compensare la pena sostenuta nel tempo della privazione, e gli sforzi fatti per giungerne al possesso.

Che se vogliamo in qualche modo determinare quando questo compenso del bene raggiunto pareggi, o superi la pena ch'egli cagiona durante il tempo della sua privazione, supponiamo prima di tutto, che il desiderante valuti rettamente la probabilità e l'improbabilità del bene da ottenersi. Ciò posto, la pena che in ciascun momento produce nell'animo il desiderio, è pari all'*intensità del desiderio* (1) moltiplicata per l'improbabilità conosciuta dell'ottenimento del bene desiderato. All'incontro il piacere dell'aspettazione è pari alla probabilità di ottenere il bene moltiplicata pel valore del bene stesso che trattasi di ottenere. Se la pena è uguale al piacere dell'aspettazione, quella è pareggiata da questo; in caso diverso, il piacere dell'aspettazione può esser maggiore o minore dell'intensità della pena. Nel primo caso havvi guadagno in quanto al calcolo de'godimenti, perdita nel secondo; ma l'appagamento, che val più d'ogni dilettazione, manca all'animo fino che non venga in possesso del bene, o che non deponga un desiderio così cruccioso.

Non si può adunque ragionevolmente riputare per un bene l'attività proveniente da tali desiderî, rispetto a quegli stessi che hanno i desiderî. Tuttavia essi possono lor giovare nel tempo futuro, o a'loro posteri, apparecchiando degli oggetti atti a soddisfare le capacità che saranno in sè o negli avvenire; e sotto questo punto di vista può il Governo dare delle occasioni d'aprirsi tai desiderî riflettendo che la società, la qual non muore cogl'individui, ma sopravvive loro, può raccorre quello ch'essi hanno seminato: ciò che un Governo morale, anzi che farlo il permetterà, non usando a ciò mezzi positivi ma negativi.

CAPITOLO XXXIV.

DEGLI OGGETTI DEI DESIDERJ.

Havvi dunque un'attività ed un movimento dell'individuo e della società, che maravigliosamente s'accorda coll'appagamento, ed è questo il legittimo mezzo del progresso sociale.

L'errore del sistema della resistenza giace nel disconoscere questo mezzo, nel credere impossibile che il moto e l'attività sia conciliabile collo stato dell'animo appagato, nel non saper vedere che una maniera sola di muoversi, e questa penosa e malvagia.

(1) Il desiderio è più o meno intenso *a*) rispetto al bene, *b*) rispetto alla celerità dell'ottenimento. Talora si desidera grandemente un bene, ma non è tuttavia molta l'impazienza d'averlo; talora si pena assai a stare anche poco tempo senza il bene desiderato, e tuttavia il desiderio di questo bene non è così grande come nel primo caso. L'intensità del desiderio si compone di questi due elementi.

Il vero progresso sociale è il progresso dei desiderî virtuosi, i quali appariscono mediante lo sviluppo armonioso delle facoltà intellettuali e morali.

E avendo questi desiderî a loro scopo degli *oggetti reali* appartenenti alla *facoltà di pensare*, che abbiamo anco detta facoltà dei fini; questa facoltà col suo sviluppo divien la madre del vero progresso.

Argomento degno d'esser trattato analiticamente sarebbe l'investigare con quali leggi si sviluppi la facoltà di pensare, e per essa escan nell'uomo i legittimi desiderî, la corrispondente attività, e il susseguente progresso. Basti a noi di farne un cenno.

In ragione che la facoltà di pensare conosce più oggetti reali e più eccellenti, ella viene disviluppandosi: l'estensione dunque od eccellenza de'desiderî legittimi dee stare nella stessa ragione.

Ma non prende ella niuna parte in questo sviluppo la facoltà di astrarre?

Certamente. Come il progresso della *perfezione sostanziale* della società nasce dal progressivo sviluppo della facoltà di pensare, così quello della *perfezione accidentale* nasce dal progressivo sviluppo della facoltà di astrarre.

Nel che si badi: la perfezione accidentale della società non ha valore, se non a condizione che ella stia in armonia colla perfezione sostanziale.

Chi mira a conseguire una perfezione accidentale della società senza aver prima conseguita la sostanziale, non ne ritrae che una *politezza apparente* e posticcia.

Chi oltracciò pone la perfezione accidentale per fine, ad esclusione della perfezione sostanziale, ne cava una *politezza corrompitrice*.

Il che dichiareremo con alcune parole. Si rammenti che l'abuso della facoltà di astrarre consiste, per dirlo ancora, nel surrogare nella mente dell'uomo agli oggetti reali della facoltà di pensare delle vane astrazioni: onde i sofismi della mente, e lo aberrazioni del cuore.

I servigi all'incontro e gli usi legittimi della facoltà di astrarre in ordine al progresso sociale sono:

1.° « Di rimuovere dal perfezionamento sostanziale dell'umana società i difetti accidentali. »

Essendo la facoltà di astrarre quella che vede le *relazioni* e le qualità isolatamente prese delle cose; a lei appartiene il trovare le *distinzioni*, tanto utili al retto giudicare e al retto usare delle cose.

Ad ogni nuovo oggetto buono della facoltà di pensare, è dato all'animo un nuovo scopo possibile, nuova materia al desiderio, nuovo principio al ragionamento, nuovo eccitatore all'attività. Ma quest'oggetto buono sotto qualche rispetto può esser non buono: ora questo lato non buono è veduto solo dalla facoltà d'astrarre, la qual fa luce a pigliare l'oggetto nella sua pura bontà, lasciando, s'egli è possibile, da parte il male che ha seco, o che seco conduce. Se dunque la mia facoltà di pensare, che mi rappresenta gli enti nel loro intero, non è sovvenuta dai progressi corrispondenti della mia facoltà di astrarre, avviene indubitatamente, che procacciandomi io quell'oggetto senza pensar d'avvantaggio, m'acquisti insieme col bene, anco quel male accidentale che l'accompagna. Se all'incontro la mia facoltà di astrarre progredì in modo corrispondente alla facoltà di pensare, io distinguerò accuratamente in quell'oggetto quanto vi ha di bene, da quel male che accidentalmente gli aderisce; e volgerò le mie cure in un tempo e a procacciarmi tutto il bene, e a cessar da me quel male, che sotto qualche accidentale relazione egli m'apporterebbe.

Quindi acconciamente può dirsi, che l'accidental perfezione che reca alla società il progresso della *facoltà di astrarre* in armonia con quello della *facoltà di pensare*, consista « nel rimuovere i mali accidentali dal perfezionamento sostanziale della società. »

Ed egli sarebbe nondimeno perniciosissimo errore il credere, che i mali che accompagnano i beni si possano sempre evitare. Questa vana e prosontuosa speranza ap-

partiene al rovinoso sistema del *perfettism*), e nasce, come più volte accennammo, dall'ignorarsi la gran legge ontologica della limitazione delle cose.

Che se la facoltà d'astrarre è più avanzata nel suo sviluppamento di quella di pensare, allor nasce da questo squilibrio l'errore di anteporsi l'accidentale al sostanziale.

Havvi dunque abuso della *facoltà di astrarre* rispetto a questo primo servigio ch'ella è nata a recarci, 1.° quando si spera di poter dividere que'beni e que'mali che sono indivisibili per la natura delle cose; 2.° quando per soverchio timore d'un male accidentale si mette a pericolo il bene sostanziale; 3.° quando per soverchio amore del bene accidentale s'incontra il male sostanziale che l'accompagna.

Un altro servigio della facoltà di astrarre è quello.

2.° « Di somministrarci i *mezzi* al conseguimento de'beni o sia de'*fini* che presenta all'anima nostra la facoltà di pensare. »

Se l'operazione colla quale si vuole ottenere un fine è immediata, sicchè non richiede istrumento di mezzo, noi non abbisogniamo di astrazioni a farla; ma ogni qual volta il fine è allontanato da noi mediante una serie di mezzi che ci bisogna adoperare per ottenerlo, le astrazioni ci son necessarie.

Ogni società artificiale, anco la civile, è un complesso di mezzi inventato dagli uomini per ottenere un dato fine. Le società dunque si posson dire altrettanti prodotti della facoltà di astrarre. Laonde non dee far maraviglia il vedere, che lo spirito di associazione vada sempre crescendo nell'umanità. Così dee essere, giacchè di continuo progredisce lo sviluppo della facotà di astrarre.

La società civile, una delle società più principali, non s'elegge da sè stessa il fine, ma lo trova eletto e fissato dalla natura delle cose, e lo concepisce mediante la facoltà di pensare.

La stessa società civile adunque è figlinola legittima della facoltà di astrarre, è un puro mezzo, un complesso di mezzi, e non un fine. Alla facoltà di astrarre è dunque che appartiene l'ufficio di ordinare e regolare la civil società per modo, ch'ella ottenga il fine propostole dalla facoltà di pensare; per modo che le famiglie che la compongono siano il più possibile giovate, e in pari tempo il meno possibile nociute o aggravate; per modo finalmente, che gl'individui componenti le famiglie non perdano mai l'appagamento de'loro animi, e crescano tuttavia nella maggior proporzione possibile i lor beni reali e veri, di cui possan godere.

Tutte ancora le *arti* che rendono più comodo, meno costoso, più dilettevole od elegante l'uso delle cose esterne, e quelle che insegnano a trarre d'un solo oggetto più vantaggi, non sono che conseguenze dello sviluppamento continuamente crescente della facoltà d'astrarre.

Tutte queste cose sono utili se hanno un fine solido precedentemente stabilito all'uomo dalla facoltà di pensare, avverandosi sempre che « le applicazioni della facoltà di astrarre recano vera utilità allora, e allor solo, che stanno subordinate ai fini stabiliti dalla facoltà di pensare » : la facoltà di astrarre è serva per natura di quella di pensare, e guai s'ella si sottrae da questa servitù! ella allora divien la pazza che opera senza connessione o senza fine.

Come poi l'*abuso* della facoltà di astrarre applicata al trovamento della nostra felicità consiste in un errore della ragion pratica, pel quale vogliamo ottenere un fine astrattamente concepito mediante un oggetto particolare che non adegua mai l'astrazione; così l'*imperfetto uso* della medesima facoltà d'astrarre applicata a procacciarci un bene particolare, consiste nel non determinarsi bastevolmente il mezzo che ottenga quel fine, e quel fine solo e pretto, senza che quel mezzo male definito ci arrechi forse insieme col fine voluto qualche altra conseguenza nocevole impreveduta.

Un terzo servigio della facoltà d'astrarre si è

3.° « Di somministrarci i segni acconci a comunicare le nostre idee ; » e però ella è quella facoltà che diffonde al popolo le dottrine de'pochi e l'incivilimento.

Ella è la facoltà de' metodi, delle lingue, delle scritture: la stampa, la litografia ecc., sono opere sue.

Le moderne invenzioni non sono quasi altro, che de' progressi della facoltà di astrarre; mirabili! ma il tempo promette ancor più.

La facoltà di astrarre or si avanza in linea retta, or si espande in superficie.

Quando ho un fino lontano da conseguire, io debbo disporre quasi in linea retta una serie di mezzi, che a quel fine mi conducano; ma quando io voglio non assalire un solo punto, ma influire contemporaneamente su molti, su molti uomini, per esempio, come avviene nelle invenzioni intese a diffondere la cultura, allora il calcolo che io fo per valutare i miei mezzi diventa più complicato. Abbracciando la loro azione un'ampia estensione, io debbo calcolare tutti gli elementi di cui i miei mezzi sono composti, e vedere non solo so i detti miei mezzi ottengano il fine che mi propongo, ma ancora se, unitamente al fine propostomi, non forse producano altri effetti: debbo calcolar non solo l'azione loro diretta, ma anco la indiretta: non mi dee bastare ottenere il mio fine; debbo volerlo ottener scevro da' mali. Il desiderio della celere diffusione de' lumi manca bene spesso di questa accortezza. Che giova che mi proponiate un metodo atto ad insegnare prontamente a scrivere e leggere a tutto il mondo, quando quel metodo sia tale che infonda ad un tempo la presunzione e l'orgoglio ne' discepoli, o renda gl'ingegni giovanili meccanici e materiali? Fornite dunque il metodo che usar volete all'ottimo vostro divisamento di tali cautele, per le quali alla gioventù col bene, non incolga anco il male, come avverrà se non sarà bastevolmente determinato e provveduto; ed abbiatevi allora dall'umanità un giusto ringraziamento dell'invenzione.

Il progresso della facoltà d'astrarre in questa parte sarebbe più innanzi s'ella non si fosse svolta disordinatamente, e a danno della facoltà di pensare. Quando trattasi di ottenere un fine esterno, gli uomini de' tempi nostri si mostrano abilissimi a fissarne i mezzi: non così se trattasi di un fine morale. Nasce questo per la debilezza della facoltà di pensare, che non propone quel fine fermamente e compiutamente. Solo il fine perfettamente e compiutamente concepito si è quello che dà il modo di giudicare se i metodi sieno adeguati, o se sieno anzi nocevoli che utili.

Quando saran così ben definiti i metodi di cui parliamo, quando saranno fiancheggiati e sorretti da tutto ciò che può corromperli, o renderli indirettamente nocevoli, quando quasi con altrettanti contrappesi verranno equilibrati per modo che nè a destra nè a sinistra tracollino; allora avverrà, che tutti i probi gli accolgano a braccia aperte, e che riscuotano gli applausi de' prudenti.

CAPITOLO XXXV.

LEGGE SECONDO LA QUALE SI SOGLIONO SVILUPPARE LA *FACOLTÀ DI PENSARE* E LA *FACOLTÀ DI ASTRARRE* NELLE SOCIETÀ.

Corrono due opinioni opposte sulla condizione dei secoli del medio evo. Alcuni si piacciono di trovar in essi somma sapienza, ed altri somma barbarie.

La distinzione fra la *facoltà di pensare* e *quella di astrarre* dà ragione di questa diversa maniera di giudicare.

I primi riguardano quei secoli dalla parte de' progressi della facoltà di pensare: i secondi li riguardano dalla parte de' progressi della facoltà di astrarre.

Non v'ha dubbio, che in que' tempi la facoltà di pensare fece degl' immensi sforzi: indi la sublimità e la vastità de' concetti, e la generosità delle imprese cattoliche, di cui sono pieni.

Ma le due facoltà difficilmente possono camminare insieme: è necessario che lo sviluppo della facoltà di pensare preceda, e che lo sviluppo della facoltà di astrarre le venga appresso.

Ora l'età di mezzo fu impolita e rozzida, perchè i progressi della facoltà di astrarre non avevano potuto condurre io essa la politezza e la diffusione delle arti: ma chi può negare che io que' secoli bellicosi e cristiani, ne' quali furon posti tutti i germi del moderoo iocivilimento, la cristianità e con essa il geoere umano non s'avanzasse sostanzialmente mediante lo sviluppo della facoltà di pensare? Questi oltimi tre secoli formano il periodo destinato dalla natura allo svilnppo della facoltà di astrarre; sviluppo brillante e vago, ma possibile solo a condizione de' progressi che ne' tempi preceduti ebbe fatti la facoltà di pensare. Se i nostri tempi adunque invanissero puerilmente della loro raffinata eleganza, se insultassero alla rusticità e rozzezza de' precedenti, farebbero un atto di villana sconoscenza, e simiglierebbero colui, che avendo posta la vernice su una tavola di Raffaello, insulta all' antico pittore, e si vanta d'averlo superato.

Tutti i difetti co' quali furono compite le eccelse e cristiane imprese de' secoli di mezzo, consistono in una imperfezion di mezzi, in una negligenza negli accessorî, in una mancanza di cautele e di guarentigie contro a' mali che all'opera sopravvenivano accidentali, in una parola, nel poco sviluppo della facoltà di astrarre, che non avea per ancora avuto tempo d'occuparsi in distinguere i mali meschiati coi beni, e in trovare il modo di sceverarneli.

Ed è ben naturale, che venendo la facoltà di pensare molte volte frustrata nell'ottenimento degli oggetti desiderati, scosso l'uomo da queste funeste sperienze, abbia poi cercato la cagione del venir meno i suoi sforzi, e l'abbia trovata finalmente nell'imperfezione de' mezzi da lui adoperati a' suoi fini.

Lo studio di questi mezzi fu l'opera de' moderni tempi, ufficio tutto d'astrazione. Ma sorpreso il mondo da' suoi stessi brillanti e rapidi risultamenti, qual maraviglia se siasi troppo ed esclusivamente affezionato alla facoltà d'astrarre a cui ne va debitore? Così egli eccede, e a torto disistima i solidi lavori della facoltà di pensare. Ecco la ragione, per la quale si videro ne' moderni tempi dispregiate le scienze intorno ai fini, e rinnovato lo squilibrio delle due facoltà coll' aver preso prevalenza l'astrazione, squilibrio più nocevole di quello pel quale la facoltà di pensare prevaleva a quella d'astrarre.

Ne' seguenti periodi può dunque acconciamente dividersi il progresso naturale della società umana.

Primo periodo. — Società in cui sì la facoltà di pensare come quella di astrarre sono poco sviluppate (stato di totale imperfezione).

Secondo periodo. — Società in cui si sviluppa la facoltà di pensare, ma non ancora in modo corrispondente quella di astrarre (stato di imperfezione accidentale).

Terzo periodo. — Società, in cui essendo già sviluppata la facoltà di pensare, si viene sviluppando altresì proporzionatamente la facoltà di astrarre (stato di perfezione della società).

Quarto periodo. — Società, in cui cominciandosi ad amare per sè gli oggetti della facoltà di astrarre, si intende al solo sviluppo di questa facoltà, e si neglige la facoltà di pensare, onde la facoltà di astrarre si sviluppa assai, mentre che non riceve il suo corrispondente sviluppo la facoltà di pensare (stato di corruzione della società).

I quali periodi rispondono alle quattro età sociali già da noi altrove distinte (1).

(1) Vedi il libro *Della sommaria cagione*, ecc. C. VII, e in quest'opera stessa.

CAPITOLO XXXVI.

DELL' INFLUENZA DE' GOVERNI SUI DESIDERJ LEGITTIMI ED ILLEGITTIMI DE' GOVERNATI.

E qui riassumiamoci. Noi abbiamo parlato dello sviluppo più o men celere de' desideri e delle attività umane, e abbiamo veduto.

1.° L'imperfezione della società dipendere dal poco sviluppamento de' desideri e delle attività:

2.° Lo sviluppamento de' desideri poter esser legittimo e naturale, ed in tal caso la società venir condotta per esso a gradi di sempre maggior perfezione:

3.° Lo sviluppamento de' desideri poter essere illegittimo, ed in tal caso la società corrompersi, rovesciandosi in uno stato assai peggiore che non fosse quello della primitiva sua imperfezione.

Distinguemmo quattro classi di desideri,

La prima abbraccia quelli che appellammo inesplebili: desideri essenzialmente assurdi, e immorali: i quali allontanano gli uomini dal fine della società, l'appagamento, e costituiscono lo stato d'*infelicità*.

La seconda abbraccia quelli, pe' quali l'uomo non desidera un bene infinito con de' mezzi finiti (il che è assolutamente impossibile ad ottenersi), come avviene ne' desideri della prima classe; ma desidera de' beni finiti, che tuttavia eccedono i suoi mezzi e la sua industria: laonde non li può ottenere. Tali desideri non soddisfatti non formano propriamente lo stato d'*infelicità*, ma quello di *non appagamento*, privano la società del suo fine, e le tirano sopra de' mali incalcolabili, come abbiam veduto avvenire degl' Indiani dell' America settentrionale.

La terza abbraccia quelli co' quali gli uomini bramano dei beni, all' ottenimento de' quali non manca loro nè mezzi nè industria; e perciò vengono solitamente soddisfatti; ma tuttavia riescono di pena e d'inquietudine all' animo umano ogni qual volta fallisca la soddisfazione de' medesimi, perchè hanno il difetto morale d'essere troppo assoluti, non temperati nè condizionati, insomma non conformi alla verità ed alla realità delle cose. Il danno di questi desideri risguarda più l'individuo, che la società: l'attività ch'essi destano negli uomini talora è utile al generale e all'avvenire, quand'anco non sia utile al particolare e al presente. Tuttavia anche cotesti desideri son difettosi, e in parte opposti al fine della società.

La quarta abbraccia quelli, che mirabilmente stanno insieme nell'uomo coll'appagamento dell'animo suo: desideri morali e per l'oggetto che si propongono, e per la loro giusta misura: desideri che generano un'attività del tutto vantaggiosa, la qual conduce e l'individuo e la società a conseguire sempre più perfettamente il suo nobile fine, il bene, l'appagamento, la felicità.

La sapienza del governo si dee volgere a promuovere positivamente quest'ultima maniera di desideri.

Ogni governo civile può influire, ed influisce oltre ogni credere su tutto ciò che riguarda i desideri de' membri della società: non vi ha forse una sola disposizione governativa qualunque ella sia, che non produca un effetto buono o cattivo sugli animi de' sozi, rispetto a' desideri che la filosofia del governo dee prevedere e calcolare.

Di solito la dannosità e la immoralità de' vari desideri, scorre a foggia degli anelli d'una catena.

I desideri della terza classe, men dannosi e meno immorali de' desideri delle due prime, degenerano e si trasmutano in desideri della seconda classe.

I desideri della seconda classe, men dannosi e meno immorali de' desideri della prima, passano, immalvagendosi via più, a divenire altrettanti desideri della prima classe.

Non è raro il caso, che degli uomini avidi di far fortuna, attivi, e pure contrariati dalle circostanze in tutti i loro sforzi, passino alla più profonda depravazione. I desiderî di costoro appartenevano alla seconda o terza classe; ma ben presto presero il carattere funesto della prima, divennero capacità inesplebili.

Accade anche il contrario. Questi stessi uomini trovatisi poscia in altre circostanze, giunti a raccogliere copiose sostanze e credito quant' essi agognavano; fecero ritorno a' sani principî, calmarono la trista ira del cuore, e si rimisero per la via della onestà e della morigeratezza che avevano abbandonata.

Questo caso è quasi comune in America, dove dallo scolo d'Europa uscirono dei popoli fiorenti: i desiderî trovarono in gran parte da soddisfarsi, e le passioni non traboccarono allo stato di quella cieca iracondia delle capacità inesplebili (1).

Ampio fonte de' desideri suol essere l'*ineguaglianza*, non tanto l'assoluta, quanto la relativa.

Negli uomini si svegliano più desiderî, e trovano più motivi di paragonare sè stessi a quelli che posseggono o godono più di essi, quando le leggi e le costumanze stabiliscono più inuguaglianze di diritto e di fatto tra i cittadini, o più generalmente fra gli abitanti di una contrada.

Se gli abitanti d'una contrada soggetti allo stesso governo son divisi in classi distinte, e stabilmente separate le une dalle altre, ben determinate dalle leggi, ricevute nelle costumanze, in tal caso gli uomini sogliono paragonare sè stessi co' loro compagni della medesima classe, ma assai più di rado con quelli di una classe superiore: i loro desiderî hanno di mira l'*uguaglianza relativa* fra i lor simili, non l'uguaglianza assoluta, cioè l'uguaglianza fra tutti gli uomini a qual sia classe appartengano. Colla costante separazione delle classi, i desiderî vengono limitati: e se quella separazione troppo assoluta ritien lungamente la società nello stato d'*imperfezione*, nello stesso tempo l'allontana dal pericolo di rovesciare nella *corruzione*: il governo vegliante sull'uguaglianza de' membri della stessa classe, ha fatto tutto per la sicurezza della società, e molto per l'appagamento de' desiderî.

In questa osservazione trovasi la ragione politica delle caste, e la loro lunga durata nelle nazioni d'oriente.

L'osservazione stessa scopre l'origine della somma difficoltà che i governi, anche animati da spirito di umanità, incontrano alla francazion degli schiavi, tostochè questi sono cresciuti a un numero grande. Con molta verità fu fatta questa riflessione sulla difficoltà che si troverebbe nel dare la libertà agli schiavi che in tanto numero si trovano al sud degli Stati-Uniti (1): « Havvi un singolare principio di giustizia relativa, « che si trova profondamente impresso nel cuore umano. Gli uomini sono assai più

(1) A. Tocqueville narra d'un celebre radicale da lui trovato in America, che avendovi fatto fortuna, era divenuto un uomo al tutto diverso da quello che era stato quarant'anni innanzi, ed egli stesso attribuiva il suo singolare cangiamento in bene all'essere divenuto ricco: *J'étais pauvre, me voici riche: du moins, si le bien-être, en agissant sur ma conduite, laissait mon jugement en liberté! Mais non, mes opinions sont en effet changées avec ma fortune, et dans l'événement heureux dont je profite, j'ai réellement découvert la raison déterminante qui jusque-là m'avait manqué.* — De la Démocratie en Amérique, Vol. II, § IX.

(1) Nel 1830 nello stato di Maine si contava un negro sopra trecento abitanti, nel Massachusset uno per cento; nello stato di New-York due per cento; in Pensilvania tre: al Maryland trentaquattro; nella Virginia quarantadue; nella Carolina del sud cinquantacinque. — Negli stati settentrionali, dove la schiavitù è abolita, si contavano bianchi 6,565,434, negri 120,250; negli stati dove la schiavitù esiste, si contavano bianchi 3,960,814, negri 2,208,102. — La popolazione nera nei cinque Stati Uniti del sud cresce con più rapidità che non faccia la popolazione bianca. Dal 1790 al 1830 i bianchi hanno aumentato di ottanta per cento; i negri di centododici per cento. — In certe parti dell'America meridionale gli schiavi sono assai più numerosi de' liberi. A ragion d'esempio nell'isola di Martinica l'anno 1835 si contavano 78,076 schiavi, e soli 37,955 liberi. Avanti le guerre della rivoluzione, la sproporzione fra gli schiavi e i liberi era ancor maggiore, giacchè nel 1790 vi avevano 16,000 liberi, e 83,000 schiavi.

« tocchi dall'ineguaglianza che esiste nell'interiore di una medesima classe, che dalle « ineguaglianze che si osservano fra classi differenti. La schiavitù si comprende, ma « come concepire l'esistenza de' più milioni di cittadini soggiacenti in perpetuo ad un « fregio d'infamia, e abbandonati a delle miserie ereditarie? » Schiavi dunque si rassegnano gli uomini a non desiderare i beni de' liberi: usciti di quella classe per disposizion della legge, ecco pullulare in essi desiderî e pretensioni innumerevoli: non è più al loro compagno di schiavitù, che vogliono appareggiarsi, ma ai liberi: laonde il governo con una sola legge solleva in essi d'un tratto una smisurata quantità di desideri: tanta è l'influenza che il governo può esercitare colle sue disposizioni sull'animo umano! (1).

Quanto più la concorrenza a tutte le classi ed uffici sociali si rende universale, tanto più crescono i desideri. ·

Talora questa concorrenza viene aperta a tutti ugualmente dalle leggi e dalle costumanze; ma nel fatto poi viene impedita, appunto pel soverchio numero di concorrenti che s'impacciano l'un coll'altro accalcati sulla via degli onori e delle fortune. Indi accade, che fra molti che hanno gli stessi desiderî e la stessa attività solo pochi giungano a soddisfarli, e veggano i loro emuli, co' quali si sono paragonati le tante volte, nell'auge, e sè nel fondo della ruota della fortuna. Tanti desiderî frustrati e tanti dolorosi confronti sogliono essere di gran danno alla pubblica morale, e cagionano molti mali alla società.

« La materialità degli uomini del popolo ne' paesi politi, non viene solo dall'es« ser ignoranti e poveri, ma dal trovarsi ognidì, poveri ed ignoranti come sono, al « contatto con uomini illuminati e ricchi. »

« L'aspetto della propria fortuna e della propria debolezza, che va ogni dì con« trastando colla fortuna e colla potenza di alcuni loro simili, eccita nel loro cuore ad « un tempo la collera ed il timore: il sentimento della loro inferiorità e della loro di« pendenza, gl' irrita e gli umilia. Questo stato interiore dell'anima si riproduce nei « loro costumi e nel loro linguaggio: essi sono ad un tempo insolenti e bassi.

« Questo effetto increscevole del contrasto delle condizioni non si ritrova nella « vita selvaggia: gl'Indiani d'America tutti ignoranti e poveri, sono pure tutti eguali « e liberi: » indi le loro virtù e il facile appagamento de' loro animi.

Ma egli è pur un inesausto argomento quello di esaminare tutte le circostanze che

(1) I pericoli che alcuni governi prevedono nell'effettuare la liberazione degli schiavi, non li giustificano dall'immoralità che commettono permettendo e legalizzando quegli elementi che si comprendono nella moderna schiavitù, i quali sono contrari ai diritti dell'uomo o a quelli del cristiano. I governi tutti hanno per lo meno i seguenti doveri verso gli schiavi, a cui debbono soddisfare senza alcun pretesto, o *senza dilazione* di sorte, eziandio nel caso che non fosse possibile di scancellar subito dalle leggi l'odioso nome di schiavitù. Hanno dunque 1.° il sacro dovere di riconoscere la *personalità* degli schiavi, e quei diritti inalienabili ed imprescrittibili che scaturiscono dalla loro personalità; 2.° di determinare mediante le leggi questi diritti nella maniera più chiara e solenne; 3.° di prendere gli schiavi sotto la loro tutela, considerandoli come pupilli e difendendoli contro l'abuso che i loro padroni facessero del dominio che hanno sopra l'*opera* loro; 4.° di accordar loro il diritto di reclamare nel caso di lesione de' loro diritti a' competenti tribunali incaricati di far loro buona e leale giustizia; 5.° di rendere questo loro diritto *effettivo* dando loro i mezzi necessari per farne uso, o incaricando chi può farlo valere in loro nome; 6.° di rimuovere tutto ciò che potesse impedire il loro progresso intellettuale-morale, promovendolo anzi in tutti que' modi che acconciamente si possono conciliare coll'*opera* che essi debbono prestare al loro padrone, e così preparando il loro passaggio alla piena libertà. — Il cristianesimo distrusse la schiavitù antica, cominciando appunto dal riprovare altamente tutto ciò che ci avea d'immorale in essa, o di opposto alla dignità umana. Costantino, cristiano che fu, proibì l'appiccar gli schiavi, il precipitarli dall'alto, il farli morire insinuando nelle lor vene il veleno, il bruciarli a lento fuoco, o lasciarli venir di fame, ed altre cotali ribalderie. Gl'imperadori dopo di lui v'aggiunsero altri divieti (Cod. Theod. IX, 12): la Chiesa condannò tutto ciò che nello schiavo dimostrasse altro che il fratello del libero. Il nome poi di schiavo e la condizione legale, cadde da sè stessa a suo tempo. Tale è la via di condurre gli schiavi alle condizioni di uomini liberi; distruggere prima la cosa che il nome.

influiscono sui desideri, e che hanno perciò il potere di modificare lo stato della società modificando quello degli animi: egli è questo il soggetto delle meditazioni a cui debbono applicarsi i legislatori e pubblici reggitori prima di stabilire una legge e di fare un provvedimento: essi debbono dimandarsi: « e qual sarà l'effetto di quella legge, di quel provvedimento sugli ANIMI?, » la qual domanda equivale a quest'altra: « qual sarà l'effetto della legge e del provvedimento sull'avvicinare o sull'allontanare la società dal suo fine? »

CAPITOLO XXXVII.

NECESSITÀ DI STATISTICHE POLITICO MORALI.

Conchiuderò il presente libro osservando come per governare con sapienza un popolo sia necessario di conoscere distintamente lo stato degli animi delle persone che il compongono.

Questo dimostra l'insufficienza delle statistiche economiche, e la necessità di quelle statistiche complessive e filosofiche, delle quali ho altrove parlato (1).

Le statistiche politico-morali sono una parte di queste statistiche complessive e filosofiche; e presentano un vasto campo e quasi del tutto intatto alle ricerche ed alle vigilie dei dotti.

I *sintomi fisici* dello *stato morale* de' popoli, che dovrebbero raccorsi in tali statistiche, addomandano per loro base una classificazione delle passioni e cupidità umane: le cento ventinove capacità degli animi da noi enumerate porgono un cotal quadro di esse, quantunque imperfetto.

Fra i detti sintomi fisici delle passioni dell'animo, vi hanno i diversi valori d'affezione dati in tempi e luoghi diversi alle cose che formano gli oggetti delle passioni.

Mediante la statistica morale-politica di cui parliamo, il Governo rileverebbe due cose: 1.° quanto gli animi sieno vicini o lontani dall'appagamento, fine della società; 2.° quale influenza esercitino le cose sugli animi stessi. L'animo come sede dell'appagamento è *fine* della politica; come forza agente poi onde riflette sopra sè stesso la propria operazione, e si modifica, ovvero agisce sulle cose esterne che lo circondano e che sopra di lui poscia reagiscono, è egli stesso *mezzo* della politica.

Lo *spirito* (considerato in questo secondo rispetto) e le *cose* si modificano scambievolmente.

L'abbondanza delle cose presenti ha una forza persuasiva che modifica lo spirito, eccitando il suo trasporto verso di esse.

L'amore all'incontro o la passione che ha lo spirito verso le cose, è ciò che in ogni istante determina e fissa il prezzo delle cose: ed il prezzo delle cose (supposte eguali l'altre circostanze) equivale al grado di forza che hanno le cose per operare sullo spirito.

Il Genere Umano non potrà giungere ad unirsi in quella dolce società di fratelli, a formar la quale egli è chiamato dal Cristianesimo, se a tutte queste cose non si pon mente, se non si rendono tali dottrine comuni, se non si perfezionano, se non si deducon da esse quelle regole salutari che debbono scorgere i Governi ne' loro passi, e se tali regole non si recano a sì gran luce, che tutti le veggano, che tutti le esigano seguite da' reggitori, e che finalmente questi non possano lasciarle da banda senza un biasimo universale.

(1) Nel libro della *Sommaria cagione* ec., c. XV.

FINE DEL VOLUME I°

INDICE

DE' LUOGHI DELLA SACRA SCRITTURA

CITATI IN QUESTO VOLUME

INDICE

DEGLI AUTORI CITATI IN QUESTO VOLUME.

INDICE

LA SOCIETÀ ED IL SUO FINE.

LIBRO PRIMO

LA SOCIETÀ.

LIBRO SECONDO

FINE DELLA SOCIETÀ.

LIBRO TERZO

LIBRO QUARTO.